

وزارة الثقافة والشباب والترفيه
المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون
«بيت الحكمة»

ترجمة

بول ريكور

العادل

الجزء الأول

تعريب :

منيرة بن مصطفى

محمد البحري

منير الكشو

الطيب بن رجب

تنسيق :

فتحي التريكي

بيت الحكمة - قرطاج

پول ریکور

العدل

الجزء الأول

تعريب :

منيرة بن مصطفى

محمد البحري

منير الكشو

الطيب بن رجب

تنسيق :

فتحي التريكي

«العادل» لبول ريكور / تعريب مجموعة من الباحثين - تونس:
المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة» 2003
(تونس: مطبعة سوجيم) 276 ص، 24 صم - (ترجمة) مسفر.
ر.د.م.ك. : 7-97-929-9973 (ج.1)

Cet ouvrage est la traduction en arabe
du premier tome de «*Le juste*» de Paul Ricoeur,
publié en 1995 à Paris par les éditions «Esprit».

سحب من هذا الكتاب 700 نسخة في طبعته الأولى

© حقوق الترجمة محفوظة للمجمع التونسي
للعلوم والآداب والفنون «بيت الحكمة»
قرطاج، 2003

تقديم

في إطار تكريم الأستاذ بول ريكور كلّفنا خمسة من خيرة أساتذتنا المختصّين في الفلسفة الحديثة بأن يترجموا إلى اللّغة العربيّة كتاب «العادل»، نظرا لعمق تحليله وغزارة أفكاره وإشعاعه على الفلسفة الحديثة شرقا وغربا.

ويسعدنا أن تقدّم هذه الترجمة إلى القارئ العربي راجين أن يجد فيها غذاء لتجديد أفكاره في هذه الظروف العربية الصّعبة... ويشرفنا أن نتقدّم بوافر الشكر إلى الزملاء الكرام : الطيّب بن رجب ومنير الكشو ومحمّد البحري ومنيرة بن مصطفى وعبد العزيز العيادي الذين وقّروا لنا بتنسيق مع الأستاذ فتحي التريكي هذه النّسخة العربية. كما يشرفنا عظيم الشرف أن نتقدّم إلى أستاذنا الجليل بول ريكور بتقديرنا وامتناننا لما قدّمه إلينا من خدمات مفيدة جليّة، متمنّين له مساهمات أخرى لمزيد إثراء وإنارة الفكر العالمي وتعزيز فرص الحوار والتّسامح والسّلم بين الشعوب والدّول.

رئيس المجمع

عبد الوهاب بوحدية

توطئة

إن المنصف، وإن كان في الوقت نفسه عادلاً، ليس ما هو عادل بمقتضى القانون، وإنما هو ملطّف من ملطفات العدالة القانونيّة. والسبب قائم في أن القانون هو على الدوام أمر عام وفي أن ثمة حالات نوعيّة ليس بوسع المرء أن يصوغها في ملفوظ عام ينطبق عليها انطباقاً يقينياً... وهكذا ندرك بوضوح ما هو المنصف وندرك أن المنصف هو العادل وندرك أنّه متفوق على نوع من أنواع العادل.

أرسطو : الآداب موجهة لنيكوماخوس، V، 15

I

إن النصوص المجمّعة في هذا السفر لا تؤلف فصولا لكتاب باتم معنى الكلمة. إذ هي تتعلّق بمحاضرات ألقيت في إطار مؤسسات مختلفة [سيلفيها القارئ] ماثلة في قائمة مراجع هذا العمل. وقد ألقيت - على الأقصى تحت طائلة إكراه مفيد - حسب برمجة لم أكن قد اخترت إشكالياتها. ومع ذلك فهذه النصوص هي أبعد من أن تردّ إلى كتابات المناسبات.

فلقد أتاحت لي أن أعبر عن أحد مشاغلي القديمة مشاغل أستاذ فلسفة، ذاك المشغل الذي يخصّ قلة الاحتفال الذي كنا

نبدیه فی اختصاصنا بالمسائل المتصلة بالصعيد القانوني، وذلك بالمقارنة مع العناية التي أوليناها للمسائل المتصلة بالأخلاق والسياسة.

وإن ذاك الإهمال لمدھش بقدر ما هو نسبيا راهن وإن جمهورية أفلاطون لترتبط بمسألة العدالة إلى حد أن الماثور جعل من هذه الفكرة عنوانا فرعيا لذاك الحوار الشهير. وفيما يخص أرسطو فقد كرّس في «آدابه» تحليلا مفصلا لفضيلة العدل. وقد تحددت في فجر العصور الحديثة النظريات التعاقدية للرباط الاجتماعي وذلك بالنسبة إلى نظريات الحق الفطري. ففلسفات كل من هوبز ومكيافيل وآدم سميث ليست هي بنظريات سياسية إلا حين تقترح تفسيراً لأصل الحق وغايته. أما لينيتز وكانط فقد ألفا مباحث كرست بصفة واضحة للحق. ثم كيف لا يقع ذكر «مبادئ فلسفة الحق» لهيجل، تلك المبادئ التي تحملت لوحدها أي تحمل تأملات فلاسفة جيلي المحترفين التي تتناول السلسلة [الثالثة المؤلفة] من الأخلاق والحق والسياسة؟ ولكن وحتى عند ذلك فقد كانت العلاقة معقودة بين «الآداب» والسياسة، تلك العلاقة التي شكلت موضوع اهتمامنا الأساسي. ثم لقد كان المأزق معقودا على الوضع الخصوصي للقانوني.

فكيف لنا أن نشرح هذا الإهمال شبه العام؟ إن الصدمة التي أحدثها احترام العنف طوال القرن العشرين الرهيب لتفسر ذلك الحجب للإشكالية القانونية في جانب كبير منها بتلك التي بوسعنا وصفها بعبارات عامة أخلاقية سياسية. إلا أن ذلك الحجب يؤدي أحد العلمين المعنيين كما يؤدي في الحال ذلك الذي يبلغ أوجه

ضمن مسألة مشروعية النظام الذي به تُضِلُّ الدولة العنف ولو مقابل ذلك العنف الآخر الذي تحدرت منه السلطة السياسية نفسها وما تزال تحمل منه ندوبا. ثمّ ألا يكون إخفاق «الترور»* ليس له البتّة بعجز الثورة الفرنسية على أن تستقرّ في دستور كان سيضمن لها الدوام؟ ثمّ ألم تكن فلسفة هيجل كلها قد انعقدت بمسألة الدستور [نفسه]؟ وإذا كنا لم نمنح رغما عن ذلك لهذا المشكل مشروعية النظام الدستوري الذي يعرف الدولة على أنها دولة حقوق - كما كنت قد قمت بذلك في بعض من النصوص التي جمعتها في كتابي «القراءات الأولى: حول السياسة» - أليس لأننا عوض أن نبقي طويلا بالقرب من مقام فلسفة الحق الهيجلية تركنا عن طواعية نظرنا يجول في ناحية فلسفة التاريخ تلك تلت في نص هيجل نظريته في الدولة منذ اللحظة التي لم يعد يوجد فيها نظام دستوري يخضع العلاقات العنيفة القائمة بين دول تُمثِّلُ على مسرح الحياة على أنها أفراد كبار وعنيفون؟ وأنا وقد تجاوزنا هذه العقبة التي عندها تأخذ فلسفة التاريخ من جديد على عاتقها إشكالية الحق، فإنّ مسرحية الحرب هي التي ستميل إليها من جديد طاقة التفكير لدينا كلها، وذلك لقاء إقرار يكرر إيهامية الشر السياسي المبدئية. وإنّي أبعد من أن أتحرّس على هذه العودة المتعنتة لمشكل تاريخي للغاية ألا وهو مشكل الشر السياسي، وأبعد على أي حال من أن أنبذه على اعتبار أنني أنا نفسي ساهمت

* (الترور Terreur أصل الكلمة في معناها اللغوي هو الإرهاب ولكنها تُستعمل اصطلاحا للدلالة على فترة من فترات الثورة الفرنسية تمتد بين جويلية 1793 وعام 1794. وقد كان هدفها القضاء على أعداء الثورة ولكن آل أمرها إلى أن الثورة أكلت أبناءها (المترجم)).

فيه.^(١) وإني منذ ذلك الوقت فرضت على نفسي لعدة سنوات - وقد صبحني شعور يقاوم انجذابا شجعه روح العصر - فرضت عليها أن أردّ الحق للحق وأقيم العدل للعدالة.

ولقد كان التقائي بمعهد الدراسات العليا المخصص للعدالة بهذا الصدد مُحدّداً. فقد صادفت فيه مسألة الظلم والعدل على مستوى فيه التفكير في القانوني يوشك أن ينخرط قبل الأوان في عداد فلسفة السياسي تلك التي بدورها قد اختطفتها فلسفة تاريخ تسلّط عليها بدورها قلقٌ هيجهُ دون رحمة إحراج الشر السياسي وغداه. أمّا في المدرسة القومية للقضاء فقد صادفت فعلاً ما هو قانوني في صورة محددة هي صورة ما هو قضائي بقوانينه المكتوبة ومحاكمه وقضاته وجلساته ثمّ في نهاية الأمر بتصريحه بالحكم، ذاك التصريح الذي يُصدّع فيه بالحق بمناسبة إحدى القضايا أو دعوى متفردة غاية التفرد.

وهكذا انقادت إلى التفكير في أن القانوني وقد ضبطت تحت سمات القضائي يتيح للفيلسوف فرصة أن يفكر في خصوصية الحق في مقامه الخاص به أي في منتصف الطريق الفاصل بين الأخلاق (أو الآداب، إذ الفويرق الذي يفصل بين العبارتين ليس مهماً في هذه المرحلة الأولى من تفكيرنا) وبين السياسة. وحتى أمنح دوراً مأسوياً للتعارض الذي أقمته ههنا بين فلسفة سياسية فيها حجبت مسألة الحق من قبل تسلط الشر الذي لا يقهر على التاريخ وبين فلسفة يكون فيها الحق معترفاً به في

(١) انظر: «المفارقة السياسية» في كتابي «القراءات الأولى: حول ما هو سياسي» باريس، نشر 1991، Le Seuil.

فيه.⁽¹⁾ وإني منذ ذلك الوقت فرضت على نفسي لعدة سنوات - وقد صحتني شعور يقاوم انجذابا شجعه روح العصر - فرضت عليها أن أرد الحق للحق وأقيم العدل للعدالة.

ولقد كان التفائي بمعهد الدراسات العليا المخصص للعدالة بهذا الصدد محدداً. فقد صادفت فيه مسألة الظلم والعدل على مستوى فيه التفكير في القانوني يوشك أقل من غيره أن ينخرط قبل الأوان في عداد فلسفة السياسي تلك التي بدورها قد اختطفتها فلسفة تاريخ تسلط عليها بدورها قلق هيجل دون رحمة إحراج الشر السياسي وغداه. أما في المدرسة القومية للقضاء فقد صادفت فعلاً ما هو قانوني في صورة محددة هي صورة ما هو قضائي بقوانينه المكتوبة ومحاكمه وقضاته وجلساته ثم في نهاية الأمر بتصريحه بالحكم، ذاك التصريح الذي يصدع فيه بالحق بمناسبة إحدى القضايا أو دعوى متفردة غاية التفرد.

وهكذا انقادت إلى التفكير في أن القانوني وقد ضبطت تحت سمات القضائي يتيح للفيلسوف فرصة أن يفكر في خصوصية الحق في مقامه الخاص به أي في منتصف الطريق الفاصل بين الأخلاق (أو الآداب، إذ الفويرق الذي يفصل بين العبارتين ليس مهماً في هذه المرحلة الأولى من تفكيرنا) وبين السياسة. وحتى أمتنع دوراً مأسوياً للتعارض الذي أقمته ههنا بين فلسفة سياسية فيها حجب مسألة الحق من قبل تسلط الشر الذي لا يقهر على التاريخ وبين فلسفة يكون فيها الحق معترفاً به في

1 (انظر : « المقارفة السياسية » في كتابي « القراءات الأولى : حول ما هو سياسي » باريس ، نشر Le Seuil ، 1991 .

خصوصيته غير العنيفة، فإنني أقترح أن أقول بأن الحرب تتمثل الموضوع الذي يقض المضاجع في الفلسفة السياسية وبأن السلم هو موضوع فلسفة الحق. وإذا ما بقي فعلا النزاع - أي نوعا ما العنف - يمثل فرصة لتدخل القضائي، فإن هذا الأخير يدع نفسه يُعرّف بمجموع من مناطق الأحكام التي بها يرتفع النزاع إلى مستوى الدعوى. وهذه الأخيرة وقد تمحورت بدورها حول مرافعات كلامية فيها بت في انعدام اليقين في آخر الأمر بكلام صاعد بالحق. وإنه ليجد إذن مقام من مقامات المجتمع - هو عنيف بمثل ما هو باق على عنفه بحكم الأصل وبحكم العرق - فيه ينتصر الكلام على العنف. حقاً إن أطراف الدعوى لا يخرجون هادئين من حرم المحكمة. فلا بدّ لهم من أجل ذلك أن يكونوا قد تصالحوا وذرعوا درب الاعتراف إلى نهايته. وكما قلت في المحاضرة المقدمة في محكمة التعقيب والمعنونة بأسهل مأتى : « فعل المقاضاة »⁽²⁾، فإن الغائية القصيرة لهذا الفعل تتمثل في البتّ في أحد النزاعات، مما يعني وضع حدّ لانعدام اليقين. أما غايته البعيدة فتتمثل في المساهمة في السلم الاجتماعية أي في نهاية الأمر في المساهمة في توطيد أركان المجتمع باعتباره مؤسسة تعاون بواسطة تجارب القبول التي تتجاوز حرم المحكمة وتستعمل [فكرة] المستمعين الكونيين الذين طالما تحدث عنهم شارل بيرلمان.

ولا جرم فانا لا أتمنى أن أكون مخدوعا من قبل التهويل

(2) انظر لاحقا الفصل الحامل لهذا العنوان.

الخطابي الذي يقابل بين الإشكالية السياسية للحرب وبين الإشكالية القانونية نسلم بل أقترح شكل أشد دقة فكرة أولوية تتقاطع مع الإشكاليتين. أليست السبب تشكل أفق ما هو سياسي، ذاك النهائي، وقد تم التفكير فيه باعتباره سياسة كويّة؟ ثمّ ألا يمثل الظلم وساء عليه العنف الوضع النهائي الذي يسعى الحق إلى الاستعلاء عليه دون أن يوفق فيه كما سنبيين ذلك في المسحّ المحصّر لمستقل «الحراء» وحيات «رد الاعتبار»⁽³⁾.

II

وليكن المصير السلمي للقانوني ذاك الذي يمنحه القضائي إمكان رؤية خاصة، أصلياً على نحو ما هو ذاك الميل إلى العنف الذي يديه الأذى السياسي فإني واحد فيه على الأقل - إن لم توجد حجة لا يمكن بلوغها - علامة ببيعة قائمة في حكم ذاكرتنا حين نعهد هذه الأخيرة في أن تمنح من حديد نشاطا لسائر لقاءاتنا الأولى بمسألة الظلم والعدل. وإنّما قصداً حين أستحضر ذكريات الطعنة فإني أذكر الظلم قبل العدل [تماماً] كما كان يعتمد إليه في أعب الأحوال عن قصد تبيين كل من أفلاطون وأرسطو. ثمّ أنم يكن دحونا الأول لمسطقة الحق موسوما بالصيحة التالية هذا ظلم؟ وإن هذه الصيحة لهي صيحة السخط الواضح وضوحاً يدعو أحيانا إلى اللبس وقد حكما عليه بتردد الكهول المدعوين إلى أن يصدروا أحكامهم في ما هو عادل بعبارات وضعيّة. إن السخط إزاء الظلم

(3) انظر لاحقاً الفصل المحصّر لموضوع

ليتحطى بمسافة بعيدة ما دعاه دجون رولز بـ «قناعات محسوبة أي حساب» تلك التي ليس بوسع أي نظرية في العدالة أن تطعن في تعاونها. ولتذكر والحالة هذه ما كانت عليه المواقف المودجية التي كان فيها سحطنا قد احتدم بعد. لقد كانت تتمثل من جهة في ما هو قسمة غير متكافئة كنا نفيها غير مقبولة (أي نعم إنه ذلك المودج الحاص بقسمة المعنم إلى حصص متساوية، ذلك المودج الذي ما يزال أندأ يلزم حلما بتوزيع عادل حتى لو قاد نظرية العدالة إلى مارق). ولقد كانت تتمثل من جهة أخرى في الوعود غير الموفى بها، تلك التي زعرت لأول مرة الثقة السريعة. وهذا ما سندركه لاحقا. في الكلمة التي تقوم عليها سائر مبادلاتنا وسائر عقودنا ومعاهداتنا. ولقد كانت تتمثل كذلك في تلك العقوبات التي كانت تبدو لنا لا تتناسب واختلاساتنا المفترضة أو في ذلك التقريض الذي يؤول بشكل متعسف إلى آخرين غيرنا، أو باختصار في مكافآت لا يستحقها أصحابها. ولنحمل الآن أسباب ذلك السخط: إنها تتمثل في المكافآت غير المتناسبة وفي الوعود المسكوثة والتوزيع غير المتكافئ. ثم ألا يكون هكذا قد كشفنا قبل فوات الأوان عن بعض من ملامح النظام القانوني أي النظام القابوسي الجنائي وقانون العقود والمبادلات والعدالة التوزيعية؟ بل أكثر من ذلك، ألا نكون قد تبينا في السخط ترقبا محددا، ترقب كلمة تنشئ بين الحصوم مسافة عادلة تضع حدا للمواجهة الواقعة بينهم جسما لجسم؟ وفي هذا الترقب العارض لنصر تأتيه الكلمة على العف ليقوم المقصد الأدبي للسخط.

ولكن لماذا لا نكتفي حينئذ بالسخط؟ ما الذي ينقصه حتى يتساوى مع معنى أصيل من معاني العداة؟ إنه لا يكفي القول بعدم المعايير الوضعية لما هو عادل. بل لا بد كذلك من التعرف على العقبة التي تمنع من إخضاع ما قد دعواه مسافة عادة بين الحصوم المتنافسين على القسمة والمساوات والمكافآت، تلك التي يديها سخطنا بأنها ظالمة. هذه العقبة إنما هي قائمة في الرغبة في الانتقام أي في ادعاء العدل مع الذات حتى لو جازفنا بضم العنف إلى العنف والمعاناة إلى المعاناة وإن الإخضاع الكبير في هذا الصدد ليتمثل في الفصل بين الثأر والعدالة. وإن العدالة لتُحل محل الذاكرة القصيرة للثأر حَلَّ الحصوم على معدة من بعضهم البعض، ذلك الإحلال الذي يمثل فيه إقامة بون بين الجريمة والعقاب رماله في القانون الجزائي. والحالة هذه كيف يمكن لهذا البون أن يقام إن لم يدخل مسرح الأحداث طرف ثالث لا يكون واحداً من الحصوم؟ وستمثل للعياد معادة كبرى فيها ما هو عادل يأخذ في التمييز عما هو غير عادل: إنها المعادلة القائمة بين العدالة والتجرد. فالمسافة العادلة ووساطة طرف ثالث والتجرد ستعبر عن نفسها على أنها مرادفات كبرى لمعنى العداة التي في طريقها قادم السخط منذ نعومة أظفارنا.

ونقد ذكرت بادئ ذي بدء في الصفحات السابقة البواعث [التي تكمن] وراء شغلي الشاعل، حديث العهد نسياً، بأن أخضع تحليل القانوني إلى وصاية ما هو أدبي - سياسي. ودون أن أعادر كذلك صعيد البواعث، فقد حضت بعد ذلك في دكریات الطفولة عن شهادة تتصل نوعاً ما بتطور الكاش المرء، وقد ردت إلى

قدّم ما لنا من مطلب في العدالة. ولقد حدث اللحظة التي سنحاول فيها المرور من النواعث الحاضرة والساقطة إلى الأسباب القادرة على تشريع الحديث الراشد عما هو ظالم وما هو عادل. ذاك الحديث المفترض من قبل المؤسسة القضائية. وإذا ما استطعت، في هذه السنوات الأخيرة، بسط التأمّلات التي أستم مقبلون على قراءتها بمقابل هو في بعض الأحيان باهض ويتمثل في نوع من المنزع التقني يدعو إلى نوع من الاحتياط يتطّب حديثاً مُستدلاً عليه فلاّ محلّ العادل الفلسفي يوجد محدداً معيماً في كتابي «كتاب الآداب الصغيرة» الموسوم بـ «عين الدّات غيرا» وإن روابط التّوعية القائمة بين الدراسات التي ستقرؤها والبنى المفهومية للدراسات الثلاثة المؤلفة لتلك «الآداب» هي ما سأصدي لتوصيحه في ما يلي هذه التوطئة.

III

أما بالنسبة إلى القارئ محدود التآلف مع كتابي الذي يوجد فيه محملاً ما هو أساسي من جهدي الفلسفي، فإنّه سيكون ممثناً لي إن أنا أعدت تشكيل ملامح الأقسام الثلاثة من كتابي «عين الدّات غيرا» (الدراسات السابعة والثامنة والتاسعة). تلك الأقسام التي تشكل معاً مساهمتي في الفلسفة الأخلاقية.

إن معمارية تلك المصنوع لتقوم على تقاطع محورين وبالتالي على تقاطع سيلين في القراءة محتملين : المحور الأول ولقل المحور «الأفقي» هو محور انتشكل الحوار للّدات (أو كما كنت قد اقترحت للهدية التي أحعلها مقابلاً لمجرد الإلية لأميّز الهوية

التي تتناسب مع الذات) ⁴. أما المحور الثاني وهو «العمودي» فيتمثل في محور التشكل التراتبي للمحامي التي تصف العمل استشري عبارات أخلاقية. وإسا يلقي محل العادل الفلسفي هكذا موضوعا في كتابي «عين الذات غيرا» في بقصة يتقاطع فيها ذاتك المحوران المتعامدان مع سبل القراءة المعلمان بها ⁵. ولعد على الأمور بطريقة أقل حفاا فنبدا بمصاحبة القراءة «الأفقية» تدث التي يتمثل موضوعها كما سبب أن ذكرنا في التشكل الحواري للذات. إن أي نظرية فلسفية في العدر ستفوز هكذا بقاعدتها الأولى في التأكيد الذي حسب لا تشكل الذات هويتها إلا داخل سية عقلانية تعلب البعد الحواري على البعد الامونولوجي (حوار الذات مع نفسها) الذي سيسعى لتمييزه كل تفكير هو وريث المأثور العظيم للفلسفة التأملية، إلا أن ذكر الآخر هذا سيظل مد أن بلح عتبة التفكير في تشكل الذات مبتدلا غاية الابتدال ولن يكون على الأحص كافيا لإبراز المكانة التي من الممكن أن نلتقي فيها بمسألة العدالة إن نحر لم نميز منذ البداية بين إفادتين متباينتين تخصصان فكرة الآخر وفكرة الغير. فالآخر الأول، إذا ما أمكنا أن نتحدث على هذا النحو، يتدى بوجهه وصوته الذي به يتوجه إلي محاطبا لي بضمير المخاطب المفرد. هذا الآخر إنما هو آخر العلاقات القائمة بين الأشخاص. وإن الصداقة وقد قابلت في هذا السياق العدالة تتمثل الفضيلة الرعية لهذه العلاقة المباشرة التي تحز تبادل الأدوار بين كيانات غير قابلة لتحل محل بعضها

4) «هذهية: ipséité. الإبية: mêmété.

5) اللدان يصعان بها علامات.

البعض. إنما أنت هذا «الأنت» الذي يقول لي أنت والذي أحبيه كما يحب أن يكرّر ذلك إيمانوال ليفيلاس⁽⁶⁾: «ها أنا ذا» أي أنا مفعول به. ومع ذلك فمهما كانت فضيلة الصداقة رائعة فلن يكون توسعها أن تقوم بمهام العدانة ولا حتى أن تتسبّب فيها باعتبارها فضيلة متميّزة. إن فضيلة العدالة تنهض على أساس علاقة مسافة بالآخر هي أصيلة أصانة علاقة القرب من الغير الذي يمثّل أمامي بوجهه وصوته. وهذه العلاقة بالآخر هي إذا ما جرّؤنا على القول قائمة مباشرة على وساطة المؤسسة. وإن الآخر حسب الصداقة لهو «الأنت» وأما الآخر حسب العدالة فهو كل واحد، وذلك كما يعبر عنه القول المأثور اللاتيني (لِكُلِّ وَاحِدٍ مَّا لَهُ)⁽⁷⁾.

ولما سكتشف لاحقا على المحور الثاني الحاصل بسبيل القراءة هذا، المعايير الحافة الخاصة بهذا الضمير التوزيعي الحاصر في كل مفهوم للمجتمع باعتباره مؤسسة لتوزيع الأدوار والمهام والأرباح والأعباء. ولقد التقينا فعلا بهذا «الواحد غير المحدد» في مواقف نموذجية فيها يصطرم سخط الفتوة لدينا ضد الطيم من توزيع غير متكافئ وإخلال بانوعود المقدمة ومكافآت جائزة. وثمة الكثير من المناسبات المؤسسية بأوسع ما تعنيه العبارة، فيها تتجلى العدالة على أنها توزيع عادل، ولن يكون الأمر معيارا في المواقف متناهية التعقيد التي يكون فيها التشارك البشري مؤطرا

6. Emmanuel Lévinas
7. Suum cuique tribuere

بالنظم المرعية التي يدعوها جان - مارك فرّي" في كتابه «قوى التحربة» بـ «مراتب التعرف»، وعدد سائر درحات انتعقد هذه تنبدي العدالة حسب عبارة روبر التي بها افتتح كتابه «نظرية العدالة» على أنها «أولى فضائل المؤسسات الاجتماعية». وإن مثال المؤسسات القضائية من وجهة النظر هذه لمخصوص غير أنه يناسب بوجه خاص تحديداً أشد احتصاراً للعبارة القائلة: «كل واحد حسب المؤسسة». وباعتبار مؤسسة المحكمة ستجعل الدعوى خصوصاً تشكلوا «آخري» من قبل الإجراءات القضائية وهم متواجهون، بل أكثر من ذلك إذ المؤسسة تتحسد في شخص القاضي الذي إذ يوضع طرف ثالثاً بين حصمي الدعوة يُعتبر طرفاً من الدرجة الثانية. إنه صانع المسافة العادية التي تنشئها الدعوة بين المتحاصمين. إن القاضي والحق يقال ليس هو الوحيد المدعو للاضطلاع بهذه الوظيفة، وظيفة الطرف الثالث من الدرجة الثانية. وإنه لبوسع الأمر، دون أن يستسلم لميل مفرط نحو التناظر أن يزعم أن القاضي هو بالنسبة للقضائي ما يمثله صاحب الأمر والهي بالنسبة إلى الأخلاق، وما يمثله الأمير أو أي وجه آخر مشخص للسلطة التبعيدية بالنسبة إلى ما هو سياسي. ولكن ليس إلا في صورة القاضي تنبدي العدالة على أنها «الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية».

IV

وإنه لا يمكننا بحق أن نتحدث عن معمارية مفهومية وقد تعلق الأمر بالفلسفة الأخلاقية التي عرصتها في كتابي «عين الذات عميرا» سوى عند التعرض للمحور الثاني الذي هو المحور العمودي. وإن توريع المحاميل التي تحدد ما يدعوه شارل تايلور في كتابه «منايع الذات»⁽⁹⁾ «التقديرات القوية» للعمل إلى مستويات ثلاثة لهو من الرسوخ بما جعلني أبت في أمر تقسيم دراستي المخصصة للسلوك الأخلاقي إلى فصول ثلاثة.

ففي المستوى الأول يكون المحمول الذي يصف العمل أخلاقيا هو المحمول: «محمود» ثم إن وجهة النظر التي يعود إليها ذلك المحمول يمكنها أن تدعى عائية بذلك الاعتبار الذي يعني فيه «المحمود» غاية حياة بأكملها تبحث عما يمكن لبعض الفاعلين الشر أن يعتمروه تحقفا أو تتويجا ناحجا. وليس من قبيح اللامبالاة أن يتم الصدوع بكلمة «سيرة» في إطار فلسفة للعمل، فهي تدكر بأن العمل الشرقي تشكل الرغبة دافعا له ويشكل كذلك الفقد تلامزا وإنما بعبارات الرعة والفقد يمكن الحديث عن تمرّ لسيرة ناحزة. فهذه العلاقة بين السيرة والرغبة والفقد والنجور تؤلف قاعدة للسلوك الأخلاقي. وأنا أحصص له على سبيل الاصطلاح اللعوي عبارة آداب. وإني هكذا أعرف الآداب بأنها تمرّ لسيرة موفقة.

ففي أي شيء يا ترى هذا التحديد الأول للسلوك الأخلاقي

(9) Charles Taylor, *The Sources of the Self*

بالمحمول «محمود» يهتم بحث يتعلق بالعدل؟ هي كون أن الثالوث الموضوع على المحور «الأفقي» والذي تناولناه آنفا - الثالوث الذي فيه «كل واحد» المتوسط له من قبل المؤسسة يمثل العضو الثالث - سيمور بصياعته الأولى في القراءة العائية للتشكل الأخلاقي للعمل. وإني لمستأنف ههنا للصيغة التي اقترحتها في كتابي «عين الذات غيرا» وهي المتمثلة في تمسي سيرة باحزة مع الآخرين ومن أحلمهم في إطار المؤسسات العادلة. وإن العدالة حسب هذه القراءة لتمثل حراً لا يتحرراً من أمية العيش الراسي. وبعبارة أخرى فإن تمني العيش في كنف مؤسسات عادلة ليتعلق بنفس المستوى من السلوك الأخلاقي، مثله مثل الرغبة في تحقيق الذات ومثل التبادل في الصداقة. وما هو عادل هو بادئ ذي بدء موضوع رغبة وفقد وتمن. وهو يتحلى في أسلوب التمني قبل أن يتحلى في أسلوب الأمر. وإنما ههنا تكمن سمة تمكُّنه في السيرة باعتبارها «بيوس» لا باعتبارها «زوي»¹⁰. وحقا ليس ثمة من سيرة بشرية لا يمكن «فحصها» حسب المأثور السقراطي. وإنما ضرورة هذا الفحص هي التي تجبر - وقد التفت بمطالب أخرى سذكرها لاحقا - تحر الواحد على الارتفاع من وجهة النظر العائية إلى وجهة النظر الأدبياتية، ويبقى أن ما يمرض ذلك الفحص إنما هو الحياة أي طريقة التصرف فيها. ولا يتمثل السؤال الأخلاقي الأول في: ماذا عني أن أفعل؟ ولكن في كيف يمكنني أن أحيا حياتي؟ وأن نسب مسألة العدل إلى هذا السؤال فقد شهد به بعدُ أرسطو في

10 (bios + عامل سمو في خميرة النجعة مؤلف من هيناميات أربعة.
zoe + كلمة يونانية بمعنى الحياة

بداية كتابه «الآداب موجهة إلى بيكوماحوس» حين أقام أن مقصد السعادة لا يتوقف مساره في العرلة .. وأما أصيف في الصداقة - بل في قلب المدينة. وما هو سياسي بالمعنى الواسع للكلمة يشكل على هذا الوجه معمارية «الآداب» ونحن نذهب نفس المذهب وذلك في لغة قريبة من لغة حنا آرت⁽¹¹⁾: إنما هي الإشراف يحقق تمني العيش الراسي مجراه. ونحن ناعتارنا مواطنين نصح بشرا. فتمني اعيش في إطار مؤسسات عادلة لا يعني شيئا آخر.

إن أطروحة أولية التناول الأدبياتي في تحديد فكرة العدل لتجد لها صدى في التركيب نفسه، تركيب هذا المجموع من النصوص المجمعة ها. ولقد وصعت في أول هذا السمر دراستين ركزت فيهما على تمكس فكرة العدالة في تربة إباسة فلسفية، وذلك دون اعتبار للترتيب التاريخي لشرهما. وإن الدراسة المقدمة بالسؤال التالي: «من هو صاحب الحق؟» تستظم حول فكرة الأهلية وبصفة أدق حول فكرة المؤهل (للكلام والفعل والتعير عن نفسه وتحمل مسؤولية أفعاله). أما الدراسة التي جاءت بعدها فقد كرستها تخصيصا لفكرة ما ذكرته آخر ما ذكرت، أي لفكرة «المسؤولية»، وفيها أوكد على أن مروحة الاستعمالات الراهنة لهذه الكلمة تدع نفسها تفتح حول قطب تكونه فكرة الاتهام. أعني الفكرة التي حسبها يسبب العمل إلى فاعله المعتر صاحبه الحقيقي. إن هاتين المفكرتين، فكرة الأهلية وفكرة الاتهام، وقد حلتهما دون ربط الواحدة بالأخرى في المحاضرتين اللتين

(11) Hannah Arendt .

حصصتهما تناوعا بهما، لتتضح أن أكثر حين [تحللان] حبا إلى حب كما أنا فاعل في هذه التوطئة، وذلك في كنف تناول عائتي بفكرة العدل. وهما وقد وضعتا في مسيرة تمي حياة راضية تدوان مؤلفتين للافتراضين الأثروبولوجيين المتكاملين الخاصين بفكرة «آداب» العدل.

V

ولواصل سبيدا المتصاعد من مستوى إلى آخر. فالرجوع إلى المحمول «لارم» على المستوى الأدبياتي يتبع المحمول «راض» العائد إلى المستوى العائلي. وإنما ذلك هو مستوى المعيار والواحد والمنع. وبقدر ما الفلسفة الأخلاقية لا تستطيع أن تقتصد في المرجعية إلى الحير وتسمي الحياة الراضية تحت طائفة الجهل بتمكك الأخلاق في الحياة والرغبة وفي الفقد والتمني، يبدو من المحتوم أمر الانتقال من التمي إلى الاضطرابي ومن الرغبة إلى المنع. لماذا؟ بالسبب الجوهرية المتمثل في أن العمل يفترض أهلية القيام بالفعل، تلك التي تحصل على المستوى التفاعلي على أنها «سلطة» يمارسها فاعل على فاعل آخر هو متقبل لها. وهذه السلطة على الغير تتيح الفرصة الدائمة للعنف بسائر أشكاله، بداية من الكذب ذلك الذي تبدو فيه أداة اللغة هي وحدها التي أسيء استعمالها ووصولاً إلى فرض أشكال المعاناة التي تبلغ أوجها في فرض الموت ابعيف وفي الممارسة الفصيعة للتعذيب حيث إرادة الإدلال تريد على تلك التي تجعل الآخرين يعانون. وقصارى القول فانظر «الأدي» الذي يفرضه الإنسان على الإنسان يكون على

الحكم الأخلاقي المسلط على العمل أن يضيف إلى المحمول «راض» محمول «الملزم» ويكون ذلك بصفة اعتقادية ماثلا في الصورة السلبية للممنوع وفي هذا الصدد لا يسع البحث الموحه اختياريا نحو فكرة العدل إلا أن يلقي نفسه ههنا قد أحد على حين عرة، وإن ما قلناه أعلاه في أسبقية الوعي بالظلم على الوعي بالعدل يصادف بخصوص هذه المسألة تأكيداً وتريراً. فمّم نحن بسخط وقد تعلق الأمر بالقسمة والتبادل والمكافأة إن لم يكن من الأذى الذي يسطره البشر بعضهم على البعض الآخر بمناسبة «ممارسة السلطة على الآخر» التي تمارسها إرادة ضد إرادة أخرى؟

ولكن إذا ما شكل أمر العنف المناسبة المواتية للتحويل من وجهة النظر العائية إلى وجهة النظر الأدبياتية، فإنه لا يقوم مقام حجة في صانع محمول الملزم. وكل ما أمر يبقى محتملا للمعل والقول فيما يخص تمكّن المحمول.

وإنه لبإمكان ترسيمين قدّما أعلاه بشكل فيه الواحد مستقل عن الآخر أن يضعنا وقد صمّا إلى بعضهما البعض على طريق الأطروحة الحاسمة. وقد كنّا نقول اسحاما مع تأملاتنا في السخط: إنّما تحت شرط التحرد يمكن للسخط أن يتحرر من الرعة في الثأر تلك التي تحت الضحية على أن تصف نفسها نفسها. وكما كما قد أسلفنا فإنّما في صورة القاضي باعتباره طرفا ثالثا من الدرجة الثانية تتحدد قاعدة العدالة المذكورة في السياق السابق. ولتقرب الترسيمين من بعضهما البعض. فما الذي يصنع العلاقة القائمة بين تحرد المحاكمة واستقلال القاضي إن لم تكن مرجعية القانون؟ وما نحن قد وصلنا إلى لبّ وجهة النظر الأدبياتية. فما يلزم في الإلزام

إنما استحقاق بلاسٲرياد الشامل « المرتبط بفكرة القانون وقد باشرت في كتابي «عين الذات عيرا» خفايا الدلالات الضميمة لهذا الاستحقاق بالاسرياد الشامل المرتبط بفكرة القانون وذلك باتحاد الثالوث المتألف من الحاص والقريب والبعيد هاديا يهديني، ولن أكرر ههنا ذلك الاستدلال ذا الأسلوب الكاطي الذي بواسطته يدع ثالوث الدرجة الأولى نفسه يكتب ثانية بعبارات ثالوث من الدرجة اثنائية يتوافق في ما هو أساسي مع الصيع الثلاث للضرورة الكاطية تعميم مبدأ العمل واحترام الإنسانية في شحصي أنا وهي شحص العير وإقامة نسق من اعايات يكون فيه في نفس الوقت أطرافه هم المشرعون وإني بالأحرى لمسك على الطمرة اتي يمر بها معنى العدالة وقد عير من وجهة اسطر العائية إلى وجهة اسطر الأدبياتية، ويقوم الرهاد الأكبر ههنا في الوصع النقطي الذي يرتبط بالاستحقاق الكامل حين يكون القانون ليس محرّد قانون أخلاقي ولكه قانون قضائي. وإني لداكر ههنا الأطروحة التي دافعت عنها في كتابي «عين الذات عيرا» والتي سسطنها بادئ الأمر في مقالتي لعام 1991 تلك التي تناوئتها ثانية في كتابي «القراءات الأولى - حول ما هو سياسي» تحت عنوان: «العدل بين القانوني والمحمود»⁽¹²⁾.

وبعيدا عن أن تحد فكرة العدل على المستوى الأدبياتي بها تماسكا يجعلها تتحرّر من كل مرجعية للمحمود» (ومن كل لحوء كما سأصيف لاحقا بسلطة الحكمة العملية)، فإن أسبابا

(12) هذا المقال يتناول من جديد المدحة التي القبها في 21 مارس 1991 في إطار الحصة الافتتاحية لمعهد الدراسات القانونية العليا (I H É J)

تتعلق بصحوى استحقاق الشموسية ستتصرف بحيث سيلقي هذا الأخير نفسه مقطعا بين مرجعية للحير لا تزول وحذب مارسه عليه الوضع الإحرائي الحاصر للعمليات التي تتألف منها الممارسة القانونية⁽¹³⁾.

وحتى أصل باستدلالي [هذا] إلى عايته فإنني متسّ نوعا ما وبصفة مؤقتة ما وصف به دحون روولر في كتابه «نظرية العدالة» المجتمع المطبور إليه على أنه مؤسسة شاسعة تورع المصافع بدءا بالمنافع السدعية مثل الأحور والمواريث والأرباح الاجتماعية، مروراً بالمنافع غير السلعية مثل المواطنة والصمان والصحة والترتية وصولاً إلى مواقع القيادة والسلطة والمسؤولية تدث التي تمارس في مؤسسات من كل نوع. وكل هذه المنافع تمثل رهانات التوزيع. والحال هذا، فإن مثل هذا التوزيع لي طرح إشكالا بما أنه يتمثل بالأساس في قسمة غير متكافئة حسابياً، وسيتمثل أصل المسألة حينئذ في معرفة ما إذا وجدت قسمة غير متكافئة أعدل أو أقل عدلاً من غيرها. وإسا لعلى معرفة بالحل الذي قدمه روولر : إنه يتمثل أساساً في صم وجهة النظر الأدبياتية إلى السسة التعاقدية التي يقوّي فيها اللجوء إلى إجراءات قسمة مقبولة القرار الخاص بالتداول الأدبياتي بصفة عامة والمتمثل في عدم الرجوع إلى الكثافة الجوهرية لمنافع الموضوع للتوزيع. ولإبحار ذلك فإن المرء يتصور وصفاً بدئياً موهوما فيه يختار أولئك الشركاء المجموعيين فرصاً في علاقة إصاف متبادل مبادئ عدالة، من بين العديد من

(13) ومن هذا العنوان الثاني : «العدل بين البشر» والمحمود : «مقال الذي لم يتم نقده» بسبب أنه أدرج في كتابي «الفراءات الأولى»

المبادئ، تحتتمل أن تكون مقبولة من قبل الجميع. وإذ الطابع الإجرائي للعملية التي تحكم اختيار قاعدة العدالة والتي تتمثل كما نعلم في رفع النصيب الأدنى في كل قسمة غير متكافئة إلى أعلاه ليستح هكدا عن التقاء بين وجهة النظر الأدبياتية وبين الشكل الخصوصي للرعة التعاقدية المرتبطة بعرضية الوصع البدئي في إطار حرافة حجاب الجهل. وتتمثل الأطروحة - التي أنا مقترحها للنقاش وحاعل منها عن طواعية قاعدتي الثابفة في نظريتي للعدالة والتي تأتي بعد القاعدة التي يكون معنى العدالة حسبها مرتبطا عضويا بتمني سيرة راصية - تتمثل في أن معنى العدالة وقد يلعبا به مستوى التعقيد الشكلي الذي يتطلبه التأويل التعاقدي من وجهة النظر الأدبياتية لا يمكن أن يكون مستقلا تماما عن كل مرجعية إلى انحراف ساء على طبيعة المشكل الذي تطرحه فكرة التوزيع العادل، وذلك ما يعني تحمل مسؤولية التناظر الواقعي في المصافع المفعولة للتوزيع. وبعبارة أخرى فإن المستوى الأدبياتي وقد عدّ عن حق داك المستوى المتميز الخاص بمرجعية فكرة العدالة لا يسعه أن يستقل بنفسه إلى حدّ يؤلف فيه مستوى مقصورا على المرجعية. وإلّا ما في كنف هذه القاعدة قد فكرا أنه باستطاعتنا أن نجمع بعض المقالات يتناول أولها للمرة الثانية على نحو أذهب في المقد تلك المسألة الملحصة في الحال والمتمثلة في إذا ما كانت النظرية الإحرائة الحالصة التي تخص العدالة ممكنة. وقد أتبعنا ذلك المقال بفحص سريع لأعمال روبرت التالفة لكتابه: «نظرية العدالة» حيث يوضح الشروط الثقافية والسياسية التي تحت لافتتها يكون توسع نظرية العدالة أن تندرج ضمن ممارسة

المجتمعات الديمقراطية. ودون أن يعني الحجح الشكلية الكافية لإقامة نظرية في العدالة، فإن الإضافات والمطلطات المقترحة من قبل روبرت وقد قام بها بأمانة فكرية مثالية هي التي سنوجه نقاشنا الخاص بها نحو شروط ممارسة العدالة التي سأجمعها لاحقاً تحت لافتة الرأي الثالث في نظرتي الأخلاقية، ذلك الرأي الذي أنا مدرجه في كنف الحكمة العملية.

وأيّ لمخصص رأساً لمعارضة شكلية روبرت الإحرائية الدراسة التالية للنظريات المتمثلة في دفاع هو لصالح تعددية سلط العدالة أيّما صلاح لقد جعلت فيها أطروحات ميكائيل والزر الواردة في كتابه: «دوائر العدالة»⁽¹⁴⁾ تلك الدوائر التي تمثل ما يدعى في ما وراء الأطلس «الزعة السباقية» أو «سرعة التشارك بين الجماعات»، تتقارب مع أطروحة لوك بولتسكي⁽¹⁵⁾ ولوراند تافو⁽¹⁶⁾، وقد اقترحت تجرئة أخرى للفكرة دائمة الصيت المتمثلة في أن العدالة لا تقلل القسمة، وذلك انطلاقاً هذه المرة من فكرة التسوية ضمن تحارب الكفاءة، الخاضعة لاقتصادات الكميات المتميزة⁽¹⁷⁾.

وثمة رهان آخر غير عدم قابلية انقسام فكرة العدالة التي لا تفصل عن وضعها الشكلي سيتضح في هذه الدراسات. وذلك ما يعني المسألة التي تخص معرفة ما إذا كانت المواطنة - وعليه طرائق الاستسباب لإحدى الهيئات السياسية - تؤلف مفعلة مجعونة

Michael Walzer, *Spheres of Justice* (14

, Luc Boltanski (15

, Laurent Thévenot (16

, *Economies différenciées de la grandeur* (17

للقسمة ومتحاسبة مع تلك المصافح التي عدّناها تعديداً سريعاً. وإن مسألة ما هو سياسي ستلهي نفسها هكذا قد أدمجت ثانية بواسطة تفكير في العدل سنسعى بدءاً إلى أن نخلصه من وصاية إشكالية السلطة والسيادة والعنف والشر السياسي. وإني لست أرفع بهذه المناسبة أنّ ما هو سياسي سيثار لنفسه بل أزعج أنه ليس بوسعه إلا أن يستسلم للسيان وأن طابعه العامض سيخرج مدعماً تلك المحاولات المبدولة من أحلّ جعله في صفٍّ يؤرّ الحالة القانونية الأخرى، وذلك لصالح تجزئة مديرة للفكرة الموحدة للعدالة. وإن «الكل القانوني» وقد شجعه تكاثر سلط العدالة لست يحقق بأقل مما أحقق «الكل السياسي» الذي كما أردنا منذ البداية أن ننفصل عنه.

وإن الصلة الأكثر دقة بين هذه المجموعة من الدراسات وبين المجموعة التي وصلناها بها والتي فيها بلقي حنا آرت تحاول اشتقاق نظرية في الحكم السياسي من النظرية الكانطية في الحكم الدوقي في كتابه. «نقد ملكة الحكم». وعلاوة على إعجابي بأثر حنا آرت ذلك الذي عبّرت عنه عديد المرات، فما جعلني أحمّح إلى إدراج هذه الدراسة ضمن هذا السفر وفي هذا المكان إنما هو قائم في المرجعية الكبرى لفعل الحكم، وهو العنوان الذي احتارته حنا آرت نفسها للجزء الثالث من ثلاثيتها العظيمة: «التفكير والرغبة والحكم»⁽⁸⁾، ذلك الجزء المحكوم مع الأسف بأن يظل غير ناجر. وإنه لمن الأهمية لمطمح هذا السفر الذي بين

18) ذكرت هذه الكلمات بالإنجليزية Thinking, Willing, Judging .

أيدينا أن نذكر بأن فعل الحكم ليس محصوراً في حرم المحاكم كما يمكن أن يوحي به عن خطأ إحاحا الحاص على أن نحمل من القضائي الصورة المميّزة لقانوني. ولقد كان من المفيد أن يردنا العود إلى كاتب صاحب «المقد» الثالث إلى بؤرة بحثنا في إشكالية «الحكم العاكس»، ذلك الذي يشمل عند كاتب نفسه بالإضافة إلى الحكم الدوقي الحكم العائلي ومن خلاله كامل فلسفة انتاريج الكانطية وهكذا يقدم الاقتراح المتمثل في أنه سيكون بوسع نظرية العدالة أن يتم تناولها بحمد جديد بالذات صمد إشكالية كانطية عاية الكانطية إن نحن حولنا زاوية الهوم من «نقد العقل العملي» إلى «نقد ملكة الحكم».

VI

وبمعنى من المعاني فإنما لهذا المسعى قد أوفت مجموعة الدراسات التي وضعناها تحت وجهة النظر الثالثة وقد تميّرت في كتابي: «عين الذات غيرا» عن وجهة النظر الأدبياتية، وذلك تحت عنوان: «الحكمة العملية» وإني لمنتهمز فرصة هذا الاستقال لأحد قرائي من حصر إضافتي في نقاش المشكل الأخلاقي صمد التعارض بين المعالجة العائية والمعالجة الأدبياتية. وإني لقائل بحلاف تلك النزعة الحاطة من شأن الأمر بأن الدراساتين المضممتين في كتابي: «عين الذات غيرا» (الدراسة السابعة والدراسة الثامنة) المحصصتين لمستوى الحكم الأخلاقي المحكوم بمحمول المحمود ومحمول الإلزامي لا تؤلفان في نظري سوى ترميين يعدّان للمواجهة مع الأوضاع التي أصلها به مأساة

العمل»، تلك المواجهة التي تشكل في نهاية الأمر شعلي الشاغل. وإلّا في هذا الطور يكون الوعي الأخلاقي مدعواً في طوية الإنسان لوضع القرارات المتفرّدة التي أحدثت في مباح ريبة وصدامية حادّة. وقد خصّصت الدراسة الحاسمة (الدراسة التاسعة) الموضوعة تحت علامة الحكمة العمليّة بسية الحكم الأخلاقي وقد وضع وضعاً متفرداً، وقد عادت تحت هذه التسمية فضيلة الفروبوريس¹⁹ الأرسطيّة وأعيد تفسيرها من قبل هيدجير وجادامير. وستفور هكذا الأطروحة المحمّدة آنفاً. والتي حسنها لم يكن بوسع وجهة النظر العائية على مستوى نظرية عامة للعدالة - ستفور بتتمة لها في النظرية التي حسنها يهيء العادل في نهاية الأمر قراراً متفرداً قد أخذ في مباح صدام وريبة، ومع «الاقتناع الحميم» ينتهي محرى البحث عن العدالة، وقد مهد له تمّني العيش داخل مؤسسات عادلة وأكّده قاعدة العدانة التي تضمن تحرّدها النزعة الشكليّة الإجرائيّة.

ولقد بات مسموحاً لي الآن أن أقول إذا ما وحدت تأملي الحاضر حول العدل في المؤسسة انقضائيّة مرحعته المميّزة فإنّما بقدر ما يقر المرء فيه بوضوح ضرورة الوصول بمكرة العدل إلى المرحلة الهائيّة من المحاكمة، تلك التي يصدع فيها بالحق ها والآل. ولكننا سنسقط في خطإ هو عكس خطإ مقصورية السرعة الشكليّة إن لم نعتبر إشكالية تطبيق القيمة لا فحسب على أنها ديا بل على أنها تافهة في نظر النظرية القانونيّة الحديرة بهذا الاسم. وبالفعل إنه لبوسع المرء أن يلقي نفسه قد انقاد إلى الحط المعبوط من الشأن

Phronesis (19) «الحكمة باللاتينيّة».

سواء بواسطة مفهوم ميكانيكي خاص هو مفهوم تطبيق المعيار على حالة من الحالات أو بواسطة مفهوم قد اقتضاه الحال هو مفهوم قرار احكم. وتتمثل محمل الإشكالية تلك التي أحارف بوصفها بالحكمية في استكشاف المنطقة الوسطى حيث يتشكل الحكم في منتصف الطريق من الحجة، وقد أحضعت لمتطلبات المنطق والسمسطة وبررها الميل إلى الغواية والرغبة في إرهاب [الطرف المقابل]. وإيه لبوسع هذه المنطقة الوسطى أن تدعى بأسماء عديدة وذلك بحسب الاستراتيجيات المستخدمة: خطابية باعتبار أن الخطابية حسب التعريف الأرسطي تتمثل في تقديم «إجابة» على الحدل الذي فهم هو نفسه على أنه نظرية [تتعلق] باللاستدلالات المحتملة، وتأويديّة باعتبار أن التأويل يقرن التطبيق بالفهم وبالتفسير، وشعرية باعتبار أن احتزال الحل المناسب لنوضع المتمرد يتعلّق بما يدعوه منذ كايط مخيلة مبدعة حتى يميّرها عن تلك التي هي مجرد مخيلة ناسخة⁽²⁰⁾.

وإني لقاتل اليوم بأن في الحكم العاكس، حكم «النقد» الثالث الكاسطي، تحتّم الملامح الثلاثة التي تميزها ثلاثة فروع هي الاحتمال والإقرار (أو التطبيق) والتحديد. وسيؤول الأمر حينئذ متعلّقاً بالنظرية² الشائنة مفهوم العدل المبسوط في ثابا دراسات هذا السمر ومتمثلا في أن معنى العدل الذي يحتفظ بتحدّره في تمّي حياة راضية ويحد صياغته العقلانية الأكثر تقشما

(20) انظر الفصل «الخطابة والشعر والتأويل» في كتابي «القراءات الثمانية» ص 479. 493. باريس 1992

(21) بمعنى théorème

في الشكلية الإحرائية، في أن معنى العدل لا يصل إلى تمامه الملموس إلا في مرحلة تطبيق المعيار في إطار ممارسة الحكم حسب الوضع.

وحول هذه القاعدة تتجمع مع الدراسات الأربع التي تؤلف مجموعة النصوص المجمعة ههنا. وإنَّ النظام المتبع داخل هذه المجموعة ليستحيب لاشغال مزودح، وهو ذلك الذي [يصلح] لتحديد الخصوصية الإستمولوحية لفعل الحكم، وذلك الذي يتبع سريان الفعل في الزمن حتى تمامه.

وهكذا فنحن في المقالة الموسومة «التأويل و/أو الاحتجاج» نصل في إطار الدعوى القضائية مرحلة المفاوضات بالإشكالية التي قد وضعناها للتو في كنف الحكم العاكس. ونحن إنَّما فعلا في مرحلة المفاوضات سنلقي بوصوح الاحتجاج الذي يعلب عليه منطق المحتمل يتواجه مع التأويل الذي تتفوق فيه قوة المخيلة المجددة في توليد الحجج نفسه.

ومن هناك نمرّ في الدراسة الموالية إلى اللحظة التي ينطق فيها الكلام الصادع بالحق. إنها لحظة فعل الحكم بالمعنى المنزل تنزيلا محددا للعبارة. وليس للحكم فحسب فحوى منطقي باعتباره فعل حطاب، وإنَّما كذلك فحوى أخلاقي في الصورة التي تتجاوز فيها عائية فعل الحكم الأحيرة وقد تمثلت في مساهمتها في السلم امدني عائية الفعل القصيرة التي تضع حدا لانعدام اليقين. ومهما كان رهاك ذلك التأمل عطيما، ذلك الذي يقودنا إلى اعتباراتنا البدئية حول المواجهة بين السلم والحرب الدائرة عند نقطة التلاقي بين القانوني والسياسي، فإننا نأتي رغم ذلك التوقف عند حكم

استلم هذا، دائ الذي يشكّل نوعاً ما طوباوية الحق. وقد قصدت في دراستي الموسومة «الجزاء ورد الاعتبار والعفو» أن أتابع مصير فعل الحكم اللاحق، وذلك في ما وراء التصريح بالحكم أي في تنفيذ العقاب. ولقد أردنا هكدا أن نؤكد أن تمسي العيش في إطار مؤسسات عادلة وبصفة خاصة في إطار مؤسسات قضائية منصفة لن يُشعّح إلا إذا لم يقتصر التطبيق على اعتبار حالة واحدة تحت معيار واحد، بل إن أكمل مسيرته لتمثّلة في تطبيق العقاب نفسه. ولقد بدا لنا في نهاية الأمر أن فعل الحكم يكرم عائته الأحيّة المتمثلة في دعم السلم المدنيّة، وذلك في إجراءات ردّ الحقوق التي تسمح للمدّعى أن يعود إلى كامل أهليته القانونيّة وإلى ممارسة مواطنته. ولقد وضعنا في الحانته المقالة الموسومة «الضمير والقانون». وذلك بسبب أن المفهومين المجموع بينهما في هذا العنوان يدلّان ساعاً على الإشكاليّتين الكيرتيتين : إشكالية الدات وهي تسعى وراء هويتها الأخلاقيّة، وإشكالية المحمولات وقد سهّرت على الوصف الأخلاقي للعمل الإنساني.

ولقد وضعنا عنواناً لمجموع المصول هذا محرّد البعت المَحْوَل إلى إسم ألا وهو العدل⁽²²⁾. وتنطق الكلمة على الشخصوس والأعمال والمؤسسات وبشأن سائرهما يمكننا الحكم بأنها عادلة أو غير عادلة. وبكى من وجهة نظر أخرى تمت بصلة إلى مستوى يتشكّل فيه فعل الحكم، فإن نفس المحمول يتورّع بكل يسر على

22) كلمة العدل كذلك باللعنة العربية هي صيغة مشبهة حولت إلى اسم أي إنها تترجم بكل دقة بصيغة le juste المحوّه إلى اسم le juste فعند هذا رجل عدل أي عادل وبكنا ساعد حرياً وراء إشعاع الدائع به سترجم كلمة le juste بالمعادل أو ما هو عادل حسب السياق (المنزوح)

عدة معاد. أما على المستوى العائلي [الذي يحضر] تمنّي العيش الهائئ، فإنّ العدل لهو مسمح الصالح الراجع إلى الآخر، وعلى المستوى الأدبياتي [الحاصر] بالإلزام فإنّ العدل ليتماهي مع القانون، غير أنه يبقى أن نسمي باسم العدل، على مستوى الحكمة العملية، ذلك المستوى الذي يعرب فيه عن نفسه الحكم في موقف من المواقف. وإني لمقترح لهذا الجواب: العادل ليس حينئذ المحمود ولا القانوني وإنما المنصف، والمنصف إنما هو الصورة التي بها تتبس فكرة العدل في أوصاع هي أوصاع انعدام اليقين والبراع، وحتى نقول كل شيء، تحت نظام عادي أو حارق للعادة خاص بما هو مأسوي في العمل.

من صاحب الحق؟

إنني لأعجب في أد أنين أد مسألة الأصل القانوني: « من هو صاحب الحق؟ » لا تتمير في آخر التحليل عن مسألة الأصل الأخلاقي: من هو الحدير بالتقدير والاحترام؟ (وإني لممير لاحقا بين العمارتين). وإن مسألة الأصل الأخلاقي لتحيل بدورها على مسألة أخرى ذات طبيعة أنثروبولوجية: ما هي السمات الأساسية التي تجعل الذات (self, Selbst, ipse) "قادرة على التقدير والاحترام؟

وإن هذه المسعى الارتدادي الذي يقود من الحق إلى الأخلاق ومن الأخلاق إلى الأنثروبولوجيا ليدعو إلى اتركيز كبداية على خصوصية السؤال: من؟ بالنسبة إلى السؤالين: ماذا؟ ولماذا؟ فإن السؤال. ماذا؟ يستدعي وصفا. أما السؤال: لماذا؟ فيستدعي تفسيراً، والسؤال: من؟ تماهيا. وإنما على طبيعة هذه العملية الأحيرة المفترضة في سائر المناقشات الدائرة حول الهوية سواء كانت هوية خاصة بالأشخاص أو خاصة بالجماعات التاريخية، ستوقف في القسم الأول من مساهمتي هذه. وفعلا ففحص صور السؤال: من؟ الأساسية أكثر من غيرها وفحص الأوبة على ذلك

(1) الكلمات هي تباعا من اليمين إلى اليسار إسبانية ألمانية وإنجليزية

السؤال نكون قد انقذنا إلى أن نضيف على مفهوم الراشد معناه
الناجز. وسيكون حينئذ من شأن القسم الثاني أن يخوض تبعاً
لسبق تصاعدي في التوسّطات الواقعة ما بين الأشخاص
والمؤسسات تلك التي تؤمّن انتقال [الفرد] من راشد إلى صاحب
حق كامل بقوة القانون يكون بمقدوره التعبير عن ذاته على
أقصى المستويات الأخلاقية والقانونية والسياسية.

الراشد

سيكون مفهوم الرشد مركزياً في بحثي هذا. فهو يشكل في
نظري المرجع الأخير للاحترام الأخلاقي والاعتراف بالإنسان على أنه
صاحب حق. وإذا ما عزوياً له مثل هذه الوظيفة فإنما بناء على
علاقته الحميمة بمفهوم الهوية الشخصية أو الجماعية. إن الطريقة
الأكثر مباشرة من غيرها التي تحلّي دأك الرباط لتتمثّل في معالجة
المراعى التي تحصى الهوية الشخصية أو الجماعية على أنها أحوية
على سلسلة من الأسئلة المقتضية لاسم الموصول: من؟ من هو
الذي يتكلّم؟ من أنجز هذا العمل أو دأك؟ من هو المسؤول عن
هذا الضرر أو عن هذا الأذى اللاحق بالغير؟

إن السؤال : من المتكلّم؟ لهو بالتأكيد سؤال بدئي أكثر من
أي سؤال آخر باعتبار أن باقي الأسئلة الأخرى تقتضي استعمال
الكلام. ووحده دأك القادر على أن يعيّن نفسه على أنه صاحب
ملفوظاته يستطيع أن يقدم جواباً على هذا السؤال. وحصر هذه
النقطة متعلق بتداولية الخطاب وقد أوضحته نظرية

السيتش أكثر⁽²⁾ داعة الصيت. كذلك لا بدّ من منح تلك
 اتداولية امتدادا انعكاسيا بعية الصعود من تعدد أفعال التلطف إلى
 فعل اندي به يعين المتلطف نفسه قطبا بداته أو حتى يستعمل
 استعارة أخرى هوسرلية⁽³⁾ نورة يشع منها عدد غير محدد من أفعال
 الخطاب.

ثم إنه بنفس الطريقة يطرح السؤال الثاني: في من؟ من هو
 صاحب مثل هذا الصيغ؟ إذن إن السؤال: ماذا؟ الذي اقترحه فيما
 سلف ليوفي بحوايه عن طريق الوصف المقتضي لأفعال عمل،
 والسؤال: لماذا؟ عن طريق التفسير بالأسباب والواعث. وإن مسألة
 نسبة عمل من الأعمال إلى أحد [القائمين] به لتنسب إلى سبق
 آخر، وهي تحيب على السؤال: من؟ وقد تحدث كل من سترافوس
 وهارت⁽⁴⁾ في هذا الصدد عن ascription⁽⁵⁾، وأنا أقول عرواً. إن
 التعرف على هوية الفاعل وبالتالي عرو عمل إلى أحد [القائمين به]
 أو حرء من عمل ليمثل في الغالب عملية صعبة، وذلك مثلاً حين
 نقصد أن بقدر درحة تورط هذا الشخص أو داك في أحد المشاريع
 المعقدة التي تجمع بين فاعلين عدة. وهذا المشكل يطرح على
 الدوام على مستوى المعرفة التاريخية أو في محرى الإجراءات
 القابولية التي ترمي إلى تعيين الفرد المسؤول تيساً متفرداً، داك

(2) speech - acts أو أفعال الخطاب وقد تركاها بصورتها تلك لأنها وردت في غير اللغة

الفرنسية، أي بالانجليزية

(3) نسبة إلى هوسرل (Husserl)

(4) Strawson et Hart

(5) تركا هذه اللفظة بالفرنسية لأنها من الموندب وتعني لغويًا الكتابة في مكان آخر ونسج
 ما هو مكتوب أو في النهاية عروه إلى جهة أخرى وبذلك تصبح الكلمة قريبة من معنى النسخ

المسؤول الذي سيكون عند الاقتضاء مكرها على إصلاح ضرر أو على أن يقضي عقابا من أجل فعل جنائي أو إجرامي . وكما في حال الحطاب اسابق فإن أهلية الفاعل الإنساني على أن يطهر نفسه على أنه مالك أفعاله له دلالة خطيرة فيما يخص العرو اللاحق للحقوق والواجبات أي أهلية التصرف وهو ما يدعى بالإنجليزية 'agency' ⁶ . وللأسف فإن اللغة الفلسفية لهي في هذا المقام فقيرة أيما فقر . فنحن إما مكتفون بالاستعارات، إذ الفاعل حسب أرسطو هو «أب» لأفعاله يمثل ما هو أب لأطفاله وهو إلى ذلك «سيد» عليها، وإما نحن عائدون إلى الاستعمال الأشد بدائية لفكرة العلة الفاعلة، وقد عادت نوعا ما هذه المكرة بعد أن طردت من العيرياء منذ حاليبيه وبيوتن إلى مسقط رأسها ذاك المتمثل في السيطرة الممارسة على أعصابنا ومن خلالها على محرى الأمور . وإن أهلية هذا التدخل يفترضها مفهوم الإنعام الأخلاقي - القانوني، ذاك المطلوب بالنسبة إلى نسبة الحقوق والواجبات .

وسنحطو خطوة إضافية في سبيل اكتشاف مفهوم الراشد وذلك بإقرار المركب السردى للهوية الشخصية والجماعية إلى جانب البعد الرمزي للعمل واللغة نفسها . وإن فحص فكرة الهوية السردية لتتيح الفرصة للتمييز بين هوية الذات وهوية الأشياء . وهذه الأخيرة سيؤول أمرها في آخر التحليل إلى الاستقرار بل إلى ثبات البنية وقد أوضحته الصباغة الحبيبة المتمثلة في الجسم الحيّ أما الهوية السردية وقد تايست معها فإنها تقبل بالتبدل . وذاك انشأت

(6) agency: تعني التوسط أو التدخل .

إما هو ثبات شحوص الحكايات التي يحكيها. وهذه الشحوص
تحصع إلى الحكمة في نفس الوقت الذي تحضع فيه لها الحكاية
نفسها. وإن فكرة الهوية السردية لهي ذات أهمية قصوى للتحقيق
في هوية الشعوب والأمم، إذ هي تحمل نفس السمة المسرحية
والسردية التي غالبا ما ندعي أنفسنا على وشك حطها بهوية ماهية
من امهيات أو بنية من ابني. وإن طارئات الحوادث لتسهم على
مستوى تاريخ الشعوب كما على مستوى تاريخ الأفراد في إقامة
الدلالة العامة للتاريخ المروي وإقامة دلالة أبطاله. وإن الاعتراف
بدلك ليعني التخلص من رأي مسبق يحصص الهوية التي تطالب بها
الشعوب تحت سلطان الكبرياء والحدوف والكراهية.

وسصل إلى المرحلة الأخيرة حين تتشكل فكرة الراشد
وذلك بإدخال محمولي الآداب والأحلاق المتصلين إما بفكرة الحبر
وإما بفكرة الإلزام (وإني سأحتفظ عن طواعة بعث «الأدبي»
لسوع الأول من المحمويين وبعث «الأخلاقي» للسوع الثاني. نكر
مناقشة هذه النقطة لا تعينا في هذا المقام). وإن هذين
المحمولين ليطبقان بادئ ذي بدء على أعمال يحكم عليها بأنها
صالحة وغير صالحة وبقدرها على أنها كذلك أو على أنها مسموح
بها أو ممنوعة. وهما يطبقان علاوة على ذلك عكسياً على
الفاعلين أنفسهم، أولئك الذين نعزو إليهم تلك الأعمال وإما
هها تباع فكرة الراشد أقصى ما لها من دلالة، وسنكون نحن أنفسنا
حذيرين بالتقدير والاحترام باعتبارنا قادرين على تقدير أعمال
الآخرين أو تقدير أعمالنا على أنها صالحة أو طالحة، مسموح بها

أو ممنوعة. وإن الاتهام ليعتبر عن التطبيق العكسي للمحمولين «صالح» و«إلزامي» على الفاعلين أنفسهم.

وإني لمضيف لملحوظتين إشتين لهذه الاعتبارات. وهكذا، أُلقي نفسي راعيا بادئ ذي بدء في أن أشير إلى وجود صلة تستدعي اقتضاء متبادلا بين احترام الذات والتقدير الأدبي لما لنا من أعمال، ديك اللذين يهدفان إلى تحقيق «الحياة الصالحة» (بالمعنى الأرسطي)، كما توحد صلة أخرى بين احترام الذات والتقدير الأخلاقي لنفس تلك الأعمال، وقد خضعت لاختبار شمولية مادئ العمل (بالمعنى الكايطي). ومعا في تقدير الذات واحترامها ليعرفان بُعد الذات الأدبي وعدها الأخلاقي باعتبارهما تمييزان الإنسان بما هو محلّ اتهام أدبي - قانوني.

ثم إني أحب أن أقول إن تقدير الذات واحترامها لا ينضافان إلى أشكال التعيين الذاتي الموضحة آنفا فحسب، بل إيهما يحتويانها نوعا ما ويحملانها. وإنه لمقدورنا أن نتساءل بأي اعتبار يمكننا أن بقدر أنفسنا وأن نحترمها؟ باعتبارنا بادئ ذي بدء قادرين على تعيين أنفسنا على أننا متكلمون مملوظاتنا وقائمون بأعمالنا وأبطال للحكايات التي بقصها عن أنفسنا ورواة لها. وتنضاف إلى هذه الكفاءات تلك التي تتمثل في تقويم أعمالنا بالعبارات «صالح» و«إلزامي». وإنا لنقدر أنفسنا بأنفسنا على أننا قادرون على تقدير أعمالنا الخاصة وإنا لنحترم أنفسنا في قدرتنا على الحكم بتحدد عني تلك الأعمال. وإن تقدير الذات واحترامها ليتوجهان هكذا وعكسياً إلى الراشد.

البنية الحوارية والمؤسسية لصاحب الحق

ما الذي ينقص الراشد الذي استعرضنا مستويات تكوينه ليكون صاحب حق حقيقي؟ إما تنقصه الشروط التي تحيّن صلاحياته وهذه تحتاج في ذاتها إلى التوسط المتصل بين أشكال العيرية القائمة بين الأفراد وبين الأشكال المؤسسية القائمة بين الجمعيات لتصبح صلاحيات فعلية تقابلها حقوق عينية. ولأخذ في تدقيق الأمر. إنه لمن المهم بالنسبة إلى الفلسفة السياسية وفلسفة الحق قبل أن نستخلص النتائج من هذا التأكيد الاتعاق على ما قد دعواه أشكال العيرية القائمة بين الأفراد والأشكال المؤسسية الجمعية. وعلى البحث أن يتناول ليس فحسب ضرورة التوسط ذلك الذي بوسعنا أن ندعوه بصفة عامة توسط الآخر، وإنما ضرورة اشتطار العيرية نفسها إلى عيرية قائمة بين الأفراد وأخرى مؤسسية. وإيه لمن المعري بالنسبة إلى كل فلسفة حوارية أن تقتصر على العلاقات مع الآخر، تلك التي عادة ما يضعها تحت شعار الحوار بيني «أنا» وبيك «أنت». ووحدها مثل هذه العلاقات تستحق أن تنعت بأنها علاقات بين الأفراد. ولكن سيظل ينقص هذه العلاقة الدائرة وحها لوجه علاقة أخرى مع طرف ثالث، تلك التي تبدو أصلية بمثل ما هي العلاقة مع المخاطب. وإن هذه النقطة هي غاية الأهمية، إذا ما حللنا المرور من فكرة الراشد إلى فكرة صاحب الحق الفعلي. ووحدها بالفعل تهب العلاقة بطرف ثالث وقد وصعت في حنفية العلاقة بالمخاطب قاعدة لتوسط المؤسسي يتطلبها تشكّل صاحب حق فعلي وبعبارة أخرى تشكّل مواطن. والحال هذا، فإنه بوسع هذه الضرورة المضاعفة - ضرورة التوسط بواسطة العيرية بصفة عامة وضرورة التمييز بين الآخر

على أنه محاطب والآحر على أنه طرف ثالث - أن تثت على مستوى الأنثروبولوجيا الأساسية ذلك المستوى الذي على أساسه نحن مدعوون إلى تدبر فكرة الراشد.

وإنه ليملكنا اسرهنة على كل مستوى على حدة من المستويات الأربعة التي وقفنا عليها ناعا على ضرورة تشكّل ثانوي يحكم المرور من الأهلية إلى التقييد. ولبعد إلى المستوى الأول من تحليلنا الأنثروبولوجي لصاحب الأهلية على مستوى المتكلم. وقد أكدنا بصفة أساسية على أهلية المتكلم على تعيين نفسه على أنه المتلفظ الوحيد بمفوضاته المتعددة. ولكنا تحاهدا أنه في سياق التحاطب يكون بوسع صاحب الحطاب أن يتميّز ويعيّ نفسه نفسه. وضمن هذا السياق يقابل المتكلم بصمير المتكلم المفرد المتبقي بضمير المحاطب المفرد. وإن اتلفظ لهو بالتالي وعلى الأقل ظاهرة ثنائية القطب تصل بين «الأنا» وبين «الأنت» اللذين بوسعهما أن يتنادلا المواقع دون أن يكف الأشخاص عن أن يكونوا غير قابلين ليحلوا محل بعضهم البعض. إن التحكم في الضمائر لن يكون تاما مادامت قواعد ذلك تبادل ليست مفهومة تمام الفهم. وإن التحكم التام يسهم بالطريقة التالية في ظهور صاحب الحق: مثلي أنا نفسي يكون بوسع الآخر أن يعيّ نفسه باعتباره «أنا» وذلك حين يتكلم. إن عبارة «مثلي أنا نفسي» تشي باعتراف الآخر على أنه مساوٍ لي وذلك عبارات الحقوق والواجبات. وبعد أن نكون قلنا هذا، سنفي في الحال أن هذا التحليل الذي طهر فيه الآخر على أنه

«أنت» فحسب يظل مقوصا. وليس فحسب لأن «هو» و«هي» سيظلان ناقصين في ثابوت الصمائر («هو» ذلك الذي نتحدث عنه و«هي» تلك التي نتحدث عنها) بل سنفتقر إلى الرجوع إلى مؤسسة اللغة ذاتها التي هي كنهها تتأطر علاقة الحوار القائمة بين الأشخاص. وبهذا المعنى فإن «هو» و«هي» يمثلان المؤسسة باعتبارها تشمل سائر المتكلمين المنتسبين إلى نفس اللغة المفترية، أولئك الذين لا يعرفون بعضهم البعض ولا يرتبطون فيما بينهم إلا بذاك الاعتراف بالقواعد المشتركة التي تميز لغة عن أخرى. والحال هدا، فإن داك الاعتراف لا يردّ إلى محرّد اتباع نفس اقواعد من قبل الجميع ولكنه يشتمل على الثقة التي يضعها كل واحد في «قاعدة المراهة» تلك التي بدوها يصبح التبادل اللعوي من المحال. وإنني أرتقب أن كل واحد يعني ما يقول. «يدرك ما يقوله هو أو هي»⁷. وإن هذه الثقة لتؤسس الخطاب العمومي على قاعدة ائتمانية يظهر فيها الآخر على أنه طرف وليس فحسب على أنه أنت. إن هذه القاعدة الائتمانية لتشكل بحق أكثر من علاقة بين الأفراد. إنها الشرط المؤسساتي لكل علاقة تقوم بين الأفراد.

وسلهي ثانية نفس العلاقة الثالوثية: امتكلم ، المحاط / العائب، وذلك على الصعيد الذي ميزاه بالسؤال: من الفاعل؟ من صاحب هذا العمل؟ وإن الأهلية [التي تحوّل لئواحد] تعيين نفسه باعتباره صاحب أعماله الخاصة لتدرج بالفعل في سياق من

(7) هذه العبارة جاءت بالإنجليزية: « means what he/she says »

التفاعل فيه يُمثِّلُ الآخر باعتباره حصيما لي أو مُساعداً ضمن علاقات تراوح بين الصدام والتفاعل. ولكن ثمة العديد من «الآخرين» الذين هم مورطون في كل مشروع. وكل فاعل مرتبط بهؤلاء «الآخرين» بواسطة منظومات اجتماعية من مختلف الأصناف. ويمكنني حريا وراء جان - مارك فري⁽⁸⁾ أن أدعو بعبارة «مراتب التعرف» التنظيمات الكبيرة التي تنظّم التفاعل في بي، وهي المنظومات التقنية والمنظومات النقدية والحبائية والمنظومات القانونية والمنظومات البيروقراطية والمنظومات البيداغوجية والمنظومات العلمية والمنظومات التوسيطية وغيرها. وقد اندرحت بادئ ذي بدء المنظومة الديمقراطية في باقي «مراتب التعرف» على أنها واحدة من تلك المنظومات (وسعود لاحقا إلى هذه النقطة التي بوسعها أن تتسبب في مفارقة). فأن يكون التعرف رهان ذاك التنظيم فذلك ما لا بد أن يُستحضر صد داك التحريد المبهجي الذي منه يقع إقصاء مراعاة المبادرات والتدخلات التي عن طريقها يصع الأفراد أنفسهم في مواجهة تلك المنظومات. وبخلاف ذلك، فأن يكون تنظيم المنظومات الاجتماعية التوسط الاضطراري للتعرف، فذلك ما لا بد من تأكيده ضد بزعة مشاعية ذات توحه فردي تحلم بإعادة بناء العلاقة السياسية على نمط العلاقة القائمة بين الأشخاص، تلك العلاقة التي تفصح عنها الصداقة والحب.

(8) Jean-Marc Ferry

وإنه لموسع المرء أن يشك في أن الهوية السردية تطوي على نفس اسببة الثلاثية مثل الحديث ومثل العمل. ليس ثمة من الأمر شيء. إن سير الحياة لمتداخلة الواحدة في الأخرى إلى حد أن القصة التي يصنعها الواحد أو يتلقاها عن حياته الخاصة تصبح جزءاً من قصص أخرى هي قصص الآخرين. ويمكننا حينئذ أن نعتبر أن الأمم والشعوب والطبقات والجماعات من كل صنف مؤسسات تعرف نفسها كل واحدة بذاتها والواحدة في الأخرى بهويتها السردية. وبهذا المعنى يمكن أن يعتبر التاريخ نفسه بمعنى التاريخ الرسمي مؤسسة مجعولة لإظهار البعد الزمني لمراتب التعرف التي وصحها وللحفاظ عليه.

ولنا الآن نلتقي بالمستوى الأدبي الحاصل لتقدير الذات. ولقد أكدنا على مساهمته في تكوين الراشد، ذاك القادر على الاتهام الأدبي - القانوني. إنه الطابع البيشخصي⁽⁹⁾ للمسؤولية وقد فهمت هذا المعنى المبروص منه. ومثال التعهد لبيته لنا تبيناً. فالآخر يتورط فيه بطرق عدة وذلك باعتباره مستفيداً أو شاهداً أو قاضياً أو باعتباره بصفة أكثر جوهرية ذلك الذي، إذ عول على وعلى قدرتي على الإيحاء بتعهدي، يدعوني إلى تحمل المسؤولية، ذاك الذي يحعني مسؤولاً. ففي بنية الثقة تلك تدرج العلاقات الاجتماعية المقامة على العقود والعهود من كل نوع، تلك التي تسمح بنية قانونية لتبادل الوعود. فأنا تراعى العهود فإنما هو مبدأ يشكل قاعدة للعرفان تتجاوز وضع المواحة وحها لوجه [الذي

(9) البيشخصي: أي بين الأشخاص أو الأفراد (interpersonnel).

يفترضه [الوعد الذي يأخذه شخص على نفسه إزاء شخص آخر
إن هذه القاعدة تشمل أيًا يعيش تحت نفس القوانين وتشمل، وقد
تعلق الأمر بالقانون الدولي أو الإنساني، الإنسانية جمعاء. إن
المواجهة ليست قائمة فيك أنت ولكن في الطرف الثالث الذي
يدلّ عليه بصفة لافتة للنظر الضمير ⁽¹⁰⁾chacun وهو ضمير مبهم غير
أنه ليس مجهولا.

ولقد وصنا بعد إلى النقطة التي يبدو فيها ما هو سياسي على
أنه الوسط الذي تتحقق فيه بأفضل ما يمكن بعض الإمكانيات
الشرية. وإن الوسائل التي يمارس بها [ما هو سياسي] تلك
الوظيفة لتتمثل بادئ ذي بدء في إقامة ما تدعوه حنا آرت «فضاء
علياً للظهور» والعبارة تواصل معنى يحذر من التنوير وهو معنى
«الشيوع للكافة»، بمعنى أن نستوفي دون إعاقه أو رياء كامل
شبكة التبعيات التي في داخلها تسط كل سيرة بشرية تاريخها
انقصر. وإن فكرة الفضاء العنسي تتعبّر بادئ ذي بدء عن شرط
التعدد متاح عن مدّ العلاقات القائمة بين البشر لتشمل سائر
أوتنك الذين تجعلهم المواجهة بين الأنا والآت في الخارج
باعتبارهم طرفاً ثالثاً. وشرط التعدد هذا سيميز بدوره إرادة الحياة
معا لدى جماعة تاريخية - شعنا أو أمة أو جهة أو طبقة إلخ - تلك
الإرادة التي لا تقصر بدورها على العلاقات القائمة بين الأشخاص.
ولإرادة العيش معا هذه محنت المؤسسة السياسية بنية متميرة عن
سائر المظلمات الموضوعية أعلاه على أنها «مراتب تعرف». ومع

10 (هـ، الضمير يعني كل واحد

حسًا آرت كذلك سدعو «سلطة» القوة المشتركة التي تنتج عن
إرادة اعيش معاً، تلك التي لا توحد إلا ما بقيت [تلك السلطة]
فعلية مثلاً تُقدّم تحارب الهزيمة المرعة التي احل فيها الرباط
دليلاً سليماً. وكما تدل الكلمة فإن السلطة المحدنة آتيا في تواصل
مع السلطة التي بها ميّزنا الراشد. وفي المقابل فإنها تفتح لصرح
اسلطات هذا احتمال الديمومة والاستقرار، وبصفة أعمق ترسم
أفقا للسلم العموميّة التي يفهم على أنّها هدوء في النظام.

وبإيه لمن الممكن الآن طرح اسؤال امتمثل في معرفة أي
القيم الأدبيّة الحصوصيّة تنتج هذا المستوى السياسي الحالص
للمؤسسة ويمكننا الحوار على ذلك دون تردد: اعداء. ولقد
كتب رولر قائلاً في أول كتابه «نظرية العدالة»: «إن العدالة لهي
أوسى فضائل المؤسسات الاجتماعية مثل الحقيقة بالنسبة إلى
أساق الفكر». والحال هذا، ما هو الأمر الذي يقابل العدالة؟ ليس
أنت المحاطب المتماهي مع وجهه، وإسما كل واحد باعتباره طرفاً
ثالثاً. «كل واحد ما له»، إنما هذا هو شعارها. وتطبيق قاعدة
العدالة على التفاعلات الإنسانية يفترض أن يكون بإمكاننا أن نعتبر
المجتمع منظومة توزيع شاسعة بمعنى تقسيم الأدوار والأعضاء
والمهام أي ما يتحاور محرد القيم السلعيّة على المستوى
الاقتصادي. إن العدالة من وجهة النظر هذه لتحظى بنفس المدلول
الذي تحظى به «مراتب التعرف» التي تحدثنا عنها آنفاً.

ولس اسحط هها في مناقشة مبدأ العدالة أو مبادئها تدك التي
ستعديني عمّا أنا آحد فيه. بل إسي سأتمسك بالمسألة التي كانت
مبدأ الانطلاق بالنسبة إلى هذا المبحث: من هو صاحب الحق؟

لقد هيأنا بعد جوابين. فقلنا بادئ ذي بدء بأن صاحب الحق هو نفسه جدير بالاحترام وأن هذا يلقي تعريفه على المستوى الأنثروبولوجي في تعديد الأهليات التي تشتتها الأهمية التي أحينا بها على سلسلة من الأسئلة (بداية من السؤال): فيم؟ ووصولاً إلى أوجها في السؤال: لمن يعرى العمل الإنساني؟ وبعد ذلك قدما جواباً ثانياً تظل حسبها تلك الأهليات صمية بل محهضة أو مكبوتة. وذلك في عياب توسطات تقوم بين الأشخاص وأخرى تقوم بين المؤسسات. والدولة مدرجة بين هذه [اتوسطات] الأخيرة في منزلة باتت إشكالية.

إن الجواب الأول يعطي الحق إلى نوع من السة الليبرالية التي حسبها يسق الفرد الدولة. وإن الحقوق الموصونة بالأهليات والإمكانات التي ذكرناها تمثل بالفعل حقوق الإنسان بالمعنى الدقيق للكلمة، أي الحقوق المترتبة بالإنسان باعتباره إنسان وليس باعتباره عضواً من أعضاء إحدى الجماعات السياسية المحمولة على أنها مصدر لحقوق الوضعية. وبالمقابل فإن تأويل الليبرالية المعرق في الفردية لحاطي بما أنه يتجاهل المرحلة الأنثروبولوجية لقدرة على القول والقدرة على الفعل والقدرة على الحكاية والقدرة على الاتهام، وقصارى القول فإنه يتجاهل مرحلة «أنا قادر» الأساسية والمتعددة، مرحلة الإنسان الفاعل والمكابد، ويرغم أنه ذاهب مباشرة إلى تحقيق الأفراد الفعلي لدواتهم، أوئث الأفراد الذين بوسعنا أن نسلّم بأنهم معاصرون بحق الوضعي للدول. وحتاماً نرى أهمية التفريق بين القدرة والتحقيق، وهو تفريق قائم بين مفهومين للسيرالية. فحسب أحدهما ذاك الذي يجد في

التقليد المأثور عن «العقد الاجتماعي» تعبيره الأمثل، فإنّ الفرد لهو نَعْدُ صاحب حق كامل قبل دخوله في العلاقة التعاقدية، وهو يتنازل عن حقوق له فعلية بدعوها حينئذ حقوقاً فطرية في مقابل إمّا سلامته كما الأمر عند هوبز، وإمّا الكياسة أو المواطنة كما الشأن عند روسو أو كائط. ويكون في نفس الوقت صمه إلى أفراد آخرين داخل هيئة سياسية غير محقق وقابل للنقص. وليس الأمر هو نفسه بالنسبة إلى انتاويل الثاني لليبرالية السياسية ذات الذي هو موقع اختياري. وبدون التوسط المؤسساتي فإنّ الفرد ليس بوسعه أن يكون غير مشروع إنسان، وانتسابه إلى هيئة سياسية ضروري له حتى يفتح باعتباره إنساناً. وبذلك المعنى فإنّ [ذلك التوسط المؤسساتي] ليس حديراً بالقض. بل بالعكس [إذ] المواطن المنحدر من ذلك التوسط ليس بوسعه إلا أن يتمنى أن يعم سائر الناس مثله بذلك التوسط السياسي الذي - متى انضاف إلى الشروط الضرورية المتعلقة بالأنثروبولوجيا الفلسفية - يصحح كافياً لانتقال الإنسان من راشد إلى مواطن حقيقي.

مفهوم المسؤولية

بحث في التحليل الدلالي

إنّ الدراسة^(*) التي أقدمها محدودة الطموح، وقد سمّيتها: «بحث في التحليل الدلالي» أو بالأحرى «في الدلالة المفهومية» بالمعنى الذي يعطيه R. Koselleck لهذا المصطلح في ميداني التاريخ والمعرفة التاريخية. وسبب هذا البحث صرب من الحيرة التي أوقعني فيها فحص سياقات الاستعمال المعاصرة لمصطلح المسؤولية. فمن جهة، يبدو المفهوم مستمرّ الثبات في استخدامه القانوني الكلاسيكي؛ ففي القانون المدني تعرّف المسؤولية بالإلزام الإنسان بجبر الضرر الذي سنّه بخطئه وضمن حالات يحدّدها القانون، وفي القانون الجنائي تعرّف بالإلزام الأساس بتحمّل العقاب. ويمكننا هنا أن نلاحظ المكانة المعطاة لفكرة الإلزام: الإلزام بجبر الضرر أو بتحمّل العقاب. وكل من يخضع لهدين الإلزامين هو مسؤول. كل هذا يبدو واضحاً بما فيه الكفاية. ولكن من جهة أخرى، بل من جهات متعدّدة أخرى، يقنّح الشواش الساحة المفهومية. فأولاً، نُفاد بأنّ اصطلاحاً على هذا النحو من الصرامة

(*) هذا النصّ يكون مجموعاً بمعايير كتاب هـد شيرا في Esprit «إعادل بين الشرعي والطّيب» (سبتمبر 1991) و«فعل الحكم (القضائي)» (جويلية 1992).

في المستوى القانوني، حديث الأصل جدًّا، وبدون أثر ظاهر في الماثور الفلسفي. ثمَّ يَرعِجُما توالد استعمالات المصطلح وتشتُّبها في استخدامه الدارج، وهذا خارج فعلا عن الحدود التي رسمها استخدامه القانوني. إن الصفة «مسؤول» تجرّ وراءها كما متوعا من المفعولات: أنت مسؤول عن تبعات أفعالك، ولكنك مسؤول أيضا عن اتبعات الأخرى في صورة ما إذا اقترفتُ على عاتقك أو بعهدتك. وأنت مسؤول، عند الاقتضاء، خارج هذا النطاق، وفي أقصى احوالات أنت مسؤول عن كل شيء وعن كل الناس. ولم تغب، في هذه الاستعمالات المتفشية، الإشارة إلى الإلزام. فقد صار يعني الإلزام بالقيام ببعض الواجبات وبالاصطلاح ببعض الأعباء وبإوفاء بعض التعهدات. هو، بإيثار إلزام بما يتجاوز نطاق الخير والعقوبة. إن هذا الطمع على درجة من الإلحاق، حتى أن المصطلح يفرض نفسه اليوم - تحت هذا المدلول - في الفلسفة الأخلاقية، إلى درجة أنه يملأ كل الميدان ويصبح «مبدأ» مع Hans Jonas وإلى حدّ بعيد مع Emmanuel Lévinas. إن التشطّي يتواصل على كلّ الجهات لفائدة تمثّل حُزافٍ يشجعه تعدّد دلالات الفعل «أجاب» ليس فقط أجاب عن (بمعني أنه مسؤول عن) بل استحباب (لسؤال، دعوة، أمر إلخ...). ولكن ليس هذا كلّ شيء. ففي المستوى القانوني الدقيق، علاوة على امتداد المدلولات الواردة في التعريف الذي ذكرنا به أعلاه والقاصد بالخصوص مسؤولية فعل الغير أو فعل الشيء الذي يحصّنا، وهو امتداد لميدان التطبيق أكثر مما هو على مستوى الدلالة، تتعرّض فكرة المسؤولية القانونية إلى مافسة مفاهيم مصادة، أكثر حداثة من المفهوم الموضوع لدرس. وقد قامت Mireille Delmas-Marty بدراستها بصفة سريعة في بداية

كتابتها: من أجل حق مشترك Pour un droit commun سواء تعلّق ذلك بالخطورة أو المخاطر، أو التكافل¹. هذا هو وضع المجالات: من ناحية، هناك صرامة اتّحديد القانوني منذ بداية القرن التاسع عشر، ومن ناحية ثانية هناك عياب أسلاف فلسفية تحت نفس الاسم وانفجار وتحوّل لمركز الثقل إلى مستوى الفلسفة الأخلاقية ومراجعة شديدة من مفاهيم تجريبية للتوظيف البنائية الممارسة حتى الآن بواسطة مفهوم المسؤولية حسب تحديده الدقيق بالإلزام بالجبر والإلزام بتحمّل العقوبة.

ولراء هذه الوضعيّة، أقترح المخطط التالي: في جزء أول سأبحث قليلاً في سلف المفهوم القانوني الكلاسيكي للمسؤولية، أي المفهوم المؤسّس، وهو كما سرى متبوّى مكانة في الفلسفة الأخلاقية تحت اسم معايير لاسم المسؤولية. ثم في جزء ثانٍ عرض لاحقاً، من المفهوم القانوني الكلاسيكي، التسلسلات والاستقاقات بل والارتباطات التي أدت إلى تحولات المعنى المذكورة أعلاه في الاستخدام الشائع لمصطلح المسؤولية، وكذلك المناقشات الحامية التي جدّت على المستوى القانوني الدقيق من قبل مناهضاتٍ أحدث. وتتمثل المسألة في معرفة إلى أي حدّ أمكن لتاريخ مفهوم المسؤولية المعاصر، وهو تاريخ مشوش ظاهرياً، أن يصحّ معقولاً بفعل التسلسل الدلالي المرسوم قليلاً في الجزء الأول.

1 (نظر Mireille Delmas - Marty, Pour un droit commun, Paris, le Seuil, 1994.

بين الإدانة والمكافأة

إن الفكرة الرئيسية لهذا التوضيح القبلي هي التالية: إنه حارج الحقل الدلالي للفعل « ج و ب » سواء تعلق الأمر بأحاب (سُئِلَ عن...) أو استحباب، يسعى أن نحث عن المفهوم المؤسّس، أعني في الحقل الدلالي للفعل « أدا » ففي الإدانة نكمن علاقة بدائية بالإلزام، لا يمثل منه الإلزام بحبر الضرر أو بقضاء العقوبة إلا نتيجة طبيعية أو تميمة يمكس أن يضعها تحت اللفظ العام « المكافأة » (أو، في مصطلحات نظرية أفعال الخطاب، في مقولة «القضائيات»).

إن المصطلح «إدانة» معروف جيّدا في رمن لم يكن فيه لمصطلح المسؤولية استخدام معترف به حارج النظرية السياسية حيث يتعلّق الأمر بمسؤولية الملك أمام البرلمان البريطانيّ صحيح أنّ الإشارة إلى هذا الاستعمال حارج الحقل القانوني ليست بلا أهمية بما أنه تظهر فيها فكرة تقديم الحساب، وهي فكرة سرى موقعها من السية المفهومية للإدانة. هذا الاستعمال المتاحم للمصطلح مسؤولية أمكه أن يؤدّي دورا في التطور الذي قاد مفهوم المسؤولية بمعناه القانوني، إلى أن يتماهى مع المعنى الأخلاقي للإدانة، ولكن ليس لهذه الدرجة. إد يعني أولا أن نحصر مفهوم الإدانة في سيته الدقيقة قبل أن نؤوّل التداول بين الإدانة والمكافأة. يقول أحسن معاجما: أدا أي نسب إلى شخص ما عملا سكرّا أو خطأ أي عملا يقابل قبل كل شيء إلزاما أو تححيلا حرفه هذا العمل. وهذا التعريف المطروح يفيد كيف أنّه، انطلاقا من

الالزام بعمل أو معه، وبواسطة المحالفة أولاً ثم الاستنكار، يقود حكم الإدانة إلى حكم الجزاء بصفته إلزاماً بالحر أو بقضاء العقوبة. إلا أن هذه الحركة التي توجه حكم الإدانة نحو حكم الجزاء يسعى ألا تسيما الحركة المعاكسة التي ترجعنا من الحرء إلى نسبة الفعل إلى صاحبه. هناك تكمن السواة الصلبة للإدانة ويدكر المعجم Le Robert في هذا نصاً هاماً يرجع إلى سنة 1771 (Dictionnaire de Trévoux):

إدانة شخص ما بفعل هي تحميله إياه كما يُحمَلُ فاعله الحقيقي واحتسابه عليه - إن جار القول - وجعله مسؤولاً عنه. هذا التعريف حدير بالملاحظة بما أنه يُظهر بوصوح الاشتقاق الذي يؤدّي من حمل (attribuer) إلى: استنكر rétribuer. لُح على هذا: تحميل شخص عملاً كما يحمَله فاعله الحقيقي. ولا يسعى أبداً التعافل عن هذا الاستناد إلى الفاعل l'agent، ولكن ليس هذا الشيء الوحيد الحدير بالملاحظة: فمحار الحساب compte «احتساب [الفعل] - إن جار القول - عليه» هام بصفه استثنائية⁽²⁾. إنه ليس قط خارجياً عن حكم الإدانة بما أن الفعل الاتيبي putare يتضمن «حساب» comput موحياً بفكرة محاسبة أخلاقية عرية بلحدارة والعحر، كما في كتاب حسابات ذي مدخلين:

2. الحدير بالملاحظة أن المعبات الموسومة مثل العرسية بالاسعمان الاتيبي للفظي putare و imputatio تعني محكومة بمحار «الحساب» compte كان يحد في الاسامية لفظ Zurechnung وفي الانجليزية لفظ accountability ويقدم ل معجم أكسفورد الاحيري Oxford English Dictionary هذا التعريف بلفظ accountable (القابل للربط)

(ligabilis, that can be bound) to be called to account, or to answer to responsibilities and conduct; answerable, responsible.

وزن التسلسل من accountable إلى responsible يبقى محفوظاً في تعريف هذا المصطلح الأخير

Responsible morally accountable for one's own action, capable for rational conduct.

المداخيل والبعثات، الاعتمادات والديون، قصد نوع من الموازنة الإيجابية أو السلبية (ويُشبه السليل الأخير بهذا المحار الدفتر المادي والمقروء بوصح لسائق السيارة الفرنسي^(١)). وتوحي هذه المحاسبة الخاصة جدا بدورها بفكرة نوع من الملف الاحلاقي، نوع من record كما يقال في الانقليرية، يدور لتسجيل الديون وربما الاستحقاقات (وهي تشبه درجما القانوني الذي يشد فكرة هذا الملف الغريب^(٢)). وهكذا نرجع إلى الصور شبه الميثية إلى سجل الديون الأكبر: سجل الحياة واموت. هذا الاستعمال المحاري لملف - موازنة يبدو مستترا تحت فكرة عرض الحساب وهي فكرة مبتدلة ظاهريا، وتحت فكرة ظاهريا أكثر ابتدالا هي فكرة عرض الحساب بمعنى التقرير والإخبار في نهاية صرب من القراءة لهذا الملف - الموازنة الغريب^(٣).

وإنه على خلفية هذه الصيغة للعبة المالوفة، التي ما ترال ثرية بمحار الحساب compte يسعى إعادة محاولات تثبيت المفهومى للادانة.

وبهذا الصدد تقدم لنا النظرية اللاهوتية عند المصلحين توضيحا: فالفكرة الأساسية ليست تحميل فاعل خطأ فضلا عن فضيلة، وإنما هي التحميل المحاي للفضائل المسيح، تدث الفضائل التي اكتسبها على الصليب، إلى الآثم الذي يُسلم إيمانه بهذه التضحية وهكذا يدور لفظ الإداة المرتبط باللفظ الإعرقي

(3) حتى منتصف القرن التاسع عشر تمكن ليعن computer، أن يستعمل «إلى حد بعيد» بمعنى نسبة شيء محمود أو ملائم إلى شخص بل يمكن أن تقع هذه النسبة دون فكرة إبداع ولا مدح، كان ينسب نابيف إلى مؤلف مقترض ومنها تعبير نسب إليه جريئة / أو بلانهم أي بنحط والاستخدم اللاهوتي لفظ الذي نسب بمعضاه فضائل المسيح إلى الإنسان، وتحسب للإنسان، يؤكد هذا.

logizesthai في العهد الجديد عبر اللفظ اللاتيني *imputare* في قضاء حذب نظرية تبرير بواسطة الإيمان. ويتمثل الأساس الجوهري لهذه الطريقة في فضائل المسيح الموهوبة *justitia aliena* مستقلة عن فضائل المذنب الخاصة. والحق أنه يسفي الرجوع إلى ما وراء لوتر، إلى اسمانية Ockham وإلى مذهب J. Duns Scot، مذهب القبول الإلهي *acceptio divina*، بل أبعد من ذلك يسعي وصل تأويل القديس بولس لإيمان إبراهيم (سفر التكوين 6,15): «فأمر إبراهيم بالله فحُسن به برّاً» (رسالة إلى أهل روما 3: 28، 4: 22، 9: 3 - رسالة إلى الغالاتيين 6,3).

طيلة هذه الفترة ما قبل التاريخية لمفهوم الإدانة: يقع التشديد على الطريقة التي «يقبل» بها الله المذنب باسم «عدالته المطلقة». وبهذه الطريقة أُلقي مفهوم الإدانة على الساحة المفهومية بمناسبة المحصومات اللاهوتية في القرن السادس عشر، إذ كانت حركة الإصلاح المضاد في الكنيسة الكاثوليكية ترفض المذهب اللوثيري في التقرير انطلاقاً من نسبة العدل المسيحي *sola imputatione justitiae Christi*. وفي سق فكري مقارب لا ينبغي إغفال المكانة التي احتلتها مسألة الإدانة بالشر في نطاق محاولات علم اللاهوتية. ورغم هذا انتقدت مسألة معرفة ما يدين به المعنى القاسوي للإدانة لهذا السياق اللاهوتي. إن التركيز على القدرة (Fähigkeit) في فكرة الإدانة / الاستسكار: *imputativitas* المترجمة إلى الألمانية بـ *imputabilität* ثم بـ *Zurechnungsfähigkeit* فضلاً عن *Schuldfähigkeit* توحى باللجوء إلى المفهوم الأرسطي للاستعداد الطبيعي في توحه فكري معاكس ظاهرياً للمذهب

إسْرَافِي (forinsique) (بمعنى الآتِي من خارج) لنظرية التبرير عند لوثر. وليس من غير المعقول اعتبار الحق الطبيعي العام مصدرا ليس مستقلاً عن المصدر اللاهوتي فحسب، بل معاديا له. إنه مع Pufendorf وقع التركيز أساساً على «قدرة» الفاعل وليس على «عدالة الله المطلقة»⁽⁴⁾.

تمثل فكرة قابلية الإدانة هذه، بمعنى «القدرة على تحمّل الإدانة» (الأخلاقية والقانونية) مفتاحاً ضرورياً لفهم الاهتمام اللاحق عند كانط من أجل الحفاظ على الوصل المردوح الكوسمولوجي والأدبياتي (الذي ما تزال اللغة المألوفة تحمّل بصماته كما رأينا) للاصطلاح «إدانة» بصفته حكماً بتحميل شخص ما نعتات فعل مسكر كما يحتمل فاعله الحقيقي وقوة فكرة الإدانة عند كانط نفسه تتمثل في افتراض فكرتين أكثر بدائية وهما: تحميل فاعل نعمة فعل والوصف الأخلاقي لهذا الفعل وهو عادة سيئة. ويحدد كتاب «ميتافيزيقا الأخلاق» (Zurechnung) (imputatio) بالمعنى الأخلاقي كل حكم «بمقتضاه يُعتبر شخص ما Urheber (الفاعل) (causa libera) لمعمل (Handlung) يصبح مُنْدَبِد صبيحاً ويقع تحت طائلة القوانين» (AK, A, 6,227) وهذا التعريف يتكرر دون تغيير في كتاب فقه القانون.

(4) في ما يخص كل هذا انظر:

Ritter, art. Imputation, (Zurechnung) p 274-277 Pufendorf (De jure naturae et gentium, Lund, 1672) وفيما يخص
Simone Goyard-Fabre, Pufendorf et le droit naturel, Paris PUF 1994. انظر

وانظر بالخصوص الصفحات المتعلقة بنظرية «الكليات المعموية» (entia moralia) وبقدرةها على التأسيس وعلى فرض الضرائب (imposition) وبعلامته بالإدانة الناجمة عن هذه القدرة ص ص 56-51

الصنيع [Tat] هو فعل مادام هذا الفعل معتبرا تحت طائلة قوانين إلزام وبالتيجة مادامت الذات الفاعلة له معتبرة من حيث حرية إرادتها. والفاعل يعتبر بمثل هذا العمل محدثا [Urheber] للأثر [Wirkung]. هذا الأثر مثل الفعل نفسه يمكن أن يُحمل عليه في صورة معرفة مسبقة بالقانون الذي مقتضاه ينطبق الإلزام على كل واحد من هذه الأمور... والشخص هو هذه الذات التي تحتل أفعالها الإداة. والشيء هو ما لا يحتمل «إداة».

ولكن إذا أردنا أن نصل إلى المستوى الحذري لهذا التركيب الكوسمولوحي - الأدبياتي تفكرتي الإداة وقابلية الإداة عند كانط، لا ينبغي أن ندأ بكتاب «ميتافيزيقا الأخلاق» ولا بـ «نقد العقل العملي» فضلا عن «فقه القانون» بل بكتاب «نقد العقل المحض» قاصدين راسا «المقيضة الكوسمولوجية» الثالثة من «الجدلية المفارقة» حيث تتناول فكرة الإداة في وصية رتيابية لن تخرج منها حقيقة.

ومقدمات النقيضة معروفة. القضية:

ليست السببية حسب قوانين الطبيعة هي الوحيدة التي تتفرع عنها صواهر العالم في مجموعها، فيسعي، لكي نفسرها، أن يقر كذلك بالسببية بواسطة الحرية.

النقيضة:

لا توجد حرية بل يقع كل شيء في العالم حسب قوانين الطبيعة.

(5) انظر:

Kant, *Doctrine du droit* «Introduction générale», trad. Philonenko, Paris, Ed. Vrin, 1971, P 97-98

يحب إذن أن يبدأ من هنا، بهاتين الطريقتين لحدث
الحدوث: الحدث يدفع الأشياء والحدوث بانبحاس التلقائية
الحرّة. ويسبغي دون شك أن يضع فكرة الإداة في اتحاء القضية،
ونبيّن هنا كيف تدخل الساحة: أولاً في «الدليل» وبعد ذلك في
«التعليق» على المقيضة اثنائه. وفي الحقيقة لا يظهر اللفظ بوضوح
في «الدليل»، وإنما فحسب ما يكون منه الحذر، أعني فكرة
«التلقائية المطلقة للأسباب» التي كما قيل «تتمثل في البدء من
الذات (von Selbst) لسلسلة من الطواهر تحدث حسب قوانين
الطبيعة وبالتيحة حرية متسامية» (المصدر نفسه). هذا هو
الحذر: القدرة الناشئة عن المادّة، وعنها تنفرع فكرة الإداة
المضمنة في «التعليق»:

يصعب في الحقيقة أن تكون الفكرة المتسامية للحرية
المحتوى التام للمفهوم السيكلوحي لهذا الاسم. وهو مفهوم
اختباري في معظمه. إنها تمثل فحسب مفهوم التلقائية المطلقة
للفعل، كأساس لقابلية هذا الفعل للإداة إلا أنها ليس بدرحة أقل
حجر عثرة أمام الفلسفة إذ تعترض الفلسفة صعوبات لا تقهر في
إقرار هذا النوع من السببية المطلقة (A 448, B 476)

وبهذا يرى أن قابلية الإداة في معناها الأخلاقي هي فكرة أقل
تحدراً من فكرة التلقائية المطلقة للفعل. ولكن صرية تجدر مثل
هذا هي محابها وصعية تناقضية لا مفر منها، حيث تتعاكس
سببَيّات: السببية الحرّة والسببية الطبيعية دون توافق ممكن،
تصاف إلى هذا صعوبة تصور بدء نسبي وسط سيرورة الأشياء

بضطرنا إلى فصل « البدء في السببية » (التي هي السببية الحرة) عن فكرة البدء في الزمن (البدء المتصور للعالم وتوقع في محمله) ⁽⁶⁾. هذا ما يمكن أن يصل إليه في نطاق « النقد » الأول أي التحليل المفهومي لفكرة قابلية الإداة في مستوى تمفصلها المردوج الكوسمولوحي - الأدبياتي. فمن ناحية يبقى مفهوم الحرية المتسامية فارعا في انتظار ربطه بالفكرة الاخلاقية للقانون، ومن ناحية ثانية يحفظ بصفته جذرا كوسمولوحيا للفكرة الأدبياتية القانونية لقابلية الإداة.

وهنا يُدخل « النقد » الثاني الربط الحاسم: الربط بين الحرية والقانون وهو ربط بمقتضاه تمثل الحرية منطق كيان ratio essendi القانون، والقانون مقياس تعرف ratio cognoscendi الحرية. وأشدّ محسب تنطابق الحرية وقابلية الإداة.

في ما يسميه هيجل لاحقا « الرؤية الاخلاقية للكون » تنزع المزاوجة بين الإرامين: الإرام بالفعل طبقا للقانون والإرام بحبر

(6) إن سياق نص « الجدلية » يظهر فكرتين هامتين بحسب الأولى بعد العقل مشعلا بهذا الحد الذي لا يمكن تجاوزه بين الاهتمامات المتنافسة ويميز كانت بهذا الصدد أمثلة كثيرة من لأهمهم، أولا هناك اهتمام عملي وهو الطاعي في المرور من فكرة الحرية المتسامية إلى فكرة قابلية الإداة (ويتحدث كانت بهذا الصدد عن « ححر الزاوية للاخلاق والدين » (A467) ولكن الاهتمام النظري ليس أقل شأنا بما أنه يتمثل في تصور الانتهائي ويتعد إنزاله إلى الحركة التي يتبعها لأدراك صعود وهبوطا من ظرف إلى آخر، يضاف إلى هذا أحيرا ما يسميه كانت الاهتمام لشعبي حيث يقول: « الحس المشترك لا يجد أدنى صعوبة في أفكار البدء اللاهوتي في كل ناحية » (A467) وبالمقابل « تستبعد التجريبية كل صف من الشعبية » يعرف الصعوبة في بقائه صامتا وأعرافه بجهله، (A472) والفكرة الثابتة التي يحفظ بها لسمه نقاش هي أسلوب حل القيصه الثالث وفي حين أن المصفتين الأولى والثانية المدعوتين « رياضيتين » (وهما لعظمة المطبقة للعالم في المكان والزمان) لا تسمحان بالأجل مرادف، يتمثل في عدم الحكم بين العنصرية والعنصرية، تسمح القيصه « الحركية » للسببية الطبيعية سوفين يتمثل في الحفاظ على العنصرية والعنصرية في مستويين مقابليين مستوى الاريدد المساهي من مسئلة الشروط إلى اللا مشروط ومستوى الارتردد بلا نهاية من شروط إلى شروط

الضرر أو قضاء العقوبة، إلى الاكتفاء بداتها إلى درجة حب إشكالية الحرية الكوسمولوجية، التي تتوقف عليها مع ذلك فكرة سسة فعل إلى شخص كما ينسب إلى فاعله الحقيقي ان سيرورة الاستعداد هذه، بالاستناد إلى «نقد العقل العملي» وحده، تنتهي عند Kelsen مثلاً في كتابه: «نظرية الحق الخالصة» إلى إساع الصفة الأخلاقية والقضائية تماماً على الإدانة⁷. وفي نهاية هذه السيرورة يمكسا أن نقول إن فكرة الحراء (حراء الإنم) قد زحرحت فكرة السسة (سسة الفعل إلى فاعله) ويمكن اعتبار الفكرة انقانونية الحالصة للمسؤولية بمعنى الإلزام بحبر ضرر أو بقضاء عقوبة، انحاصل المفهومى لهذه الرحرحة. ويبقى الإلزامان: الإلزام بانفعل، الذي تحرقه المحالمة والالزام بحبر الضرر أو بقضاء العقوبة، ولذا تسع المسؤولية القانونية من تلاقي هذين الإلزامين حيث يسرّ الأوّل الثاني ويقر الثاني الأوّل.

الفكرة المعاصرة للمسؤولية - مفهوم متفجّر
أقترح في الحراء الثاني من دراستي محاولة لتحليل إعادة النسط المعاصرة لمفهوم المسؤولية خارج حدود الإرث الكانطى.

7) «الادانة معنى علاقه معيارية عن هذه العلاقه وليس عن غيرها بمعبر لفظ sollen عندما يستعمل في قانون اخلاقي أو في قانون قضائي» (ترجمه Ch Eisenmann ص 124) فماد يسمى (د) من أسائل الكوسمولوجى للإدانة كما حفظتها النقصه الثالثه الكانطيه⁸ لا شيء وعلى أقصى تقدير «ليس هذا الحرية المدركة كلاحتمية سببيه للارادة التي تجعل الادانة ممكنه بل على العكس تماماً يفرض الادانة قابلية الختميه السببيه للارادة، لا بد من الأساس لأنه حر، بل بد من الأساس الحر لاسا ينسب إليه الإنم (م) ص 14 د) ويمكسا القول إن «النقد» انانى الكانطى احدى الأولى وحراءها الأكثر مأسويه نظرية النقائص يدل على ذلك هذا التحديد الأخير للإدانة الذي يبدو أن كل أثر للاجراح اسبعم منه «الادانة» «الارتباط المنعقد بين تصرف بشري والظرف الذي يباح فيه هذا التصرف» أو يسمع بقانون ما (م) ص 127).

احدث هذه الشواهد من.

Simone Goyard - Fabre, *Kant et le problème du droit*, Paris, Ed. Vrin, 1975 p. 47-52.

الإدانة والعزو « ascription »

إن إعادة الشرح هذه، ويجب أن نعتزف بأنها على شيء من الفوضى، أصبحت ممكنة بفضل إعدادات التأويل، وهي في حد ذاتها شديدة الاختلاف لفكرة العفوية الحرة التي حفظها كانط في المستوى الحلقي للمفكرة الأخلاقية للإدانة، باسم المفكرة الكوسمولوجية، وهذا مقابل القيصرة التي ذكرناها. هذه المحاولات تشترك في إزاحة نير الإلزام، الذي ينتهي، مع Kelsen وكل المدرسة الكانطية الحديثة، إلى أخلاقية كامل السلسلة المتكونة من الفعل وآثاره ومختلف الإجراءات الواقعة على الآثار المعترية مخالفة للقبول. ويمكن الحديث، في اتجاه معاكس، عن إراحة الصبغة الأخلاقية عن جذر الإدانة، لتمييز محاولات إحياء مفهوم « القدرة » على الفعل وبالتالي « قابلية الإدانة » التي رأينا مكانتها لدى القانونيين الطبيعيين، وإذا أفلح مشروعنا، فإنه يمكن لمفهوم المسؤولية، الذي انتهى إلى زحرفة مفهوم الإدانة، إلى درجة أنه صار مرادفا له، وأنه أخيرا عوضه في اللغة المعاصرة، أن يكون مرة أخرى حاهرا لمعامرات جديدة لا تستبعد محاولات جديدة لإعادة الصبغة الأخلاقية للمسؤولية، ولكن على طرق أخرى غير طرق الإلزام بمعنى القسر الأخلاقي أو القسر الاجتماعي المستطير. وقد يصدر سق عن التقارب بين ما أسميه محاولة نزع الأخلاقية عن جذر الإدانة ومحاولة إعادة الصبغة الأخلاقية على ممارسة المسؤولية.

فليعذر القارئ الطابع التبسيطي لهذا المشروع المعالي دون شك والذي لا يرمي إلا إلى مذه بلوحة توجيه رسمت بحطوط كبيرة جدا.

إن استعادة فكرة العفوية الحرة جرت بطرق كثيرة، حاولت من جهتي أن أجمعها في نظرية «الإنسان الفاعل والامتثال». ولذا يكون لدينا من ناحية مساهمات الفسفة التحليلية ومن ناحية ثانية مساهمات الفيزيولوجيا والنهرمونتيا (التأويل).

فالمساهمات الأولى تتوزع بين فلسفة اللغة ونظرية الفعل. واحتفظ من التحليلات التابعة لفلسفة اللغة بنظرية «العزو» لـ P. Strawson في كتابه Individuals⁽⁸⁾ وهي النظرية التي أثّرت في رجال القانون في مستوى L. A. Hart الذي أذكر بمقاله الشهير The Ascription of Responsibility and Rights⁽⁹⁾. وقد بحث Strawson مصطلح العزو ليعني العملية الإسنادية لحس واحد تتمثل في نسبة عمل إلى شخص ما. ويندرج تحليله ضمن نظرية عامة لتحديد «الخواص الأساسية» أي دوات نسبة تتعذر مطابقتهم للغير، وبالتالي مقترصين في كل محاولة انحراف انطلاقا من أفراد بطريقة يفترض أن تكون أكثر جوهرية. وحسب Strawson لا توجد ادات إلا في نوعين: «الأجساد» في كيانها المكاني والزمني و«الأشخاص». فأني مسند يمكن أن نسند إلى أنفسنا جوهريا بصفتنا أشخاصا؟ إن الجواب على هذا السؤال هو تحديد «العزو» ascription. ها ثلاثة أجوبة: 1 - نسند إلى أنفسنا نوعين من المسندات: مسندات جسمانية ومسندات نفسانية (س وزنه ستون كيلو، س يتذكر سفرا حديثا) 2 - إنه للجوهر نفسه،

(8) P. Strawson, Individuals, Londres, Methnen and Co, trad. franç. النظر

A. Shalom et P. Drong, Paris, le Seuil, 1973

(9) النظر L. A. Hart «The Ascription of Responsibility and Rights» in *Proceeding of the Aristotelian Society* 1948 p. 171-194

الشخص، ولا تسد بحوهرين متمايرين، وَلْيَكُونَا الروح والجسد، هذين النوعين من الحاصيات 3 إن المسندات النفسية هي على هذه الصفة بحيث تحتفظ بنفس دلالتها سواء نسبت إلى الذات أو إلى آخر غير الذات (فهم معنى العيرة سواء قيلت في بطرس Pierre أو في بولس Paul أو في أنا). هذه القواعد الثلاث نعزو تحدّد معا الشخص بصفته «حاصّاً أساسيّاً» هو في نفس الوقت متشابه مع الأحساد وتميّز عنها. ولا حاجة لنا بالأساس إلى ربط هذه الطريقة الخاصة لنسبة بـميتافيزيقا الحواهر. يكفي الانتباه إلى القواعد اللسانية التي لا يمكن تجاوزها لتحديد بـ«العزو» ascription

تهدما نظرية العزو في هذا المستوى من بحثنا الخاص، بما أنه من بين المسندات نجد أن المسند الذي يعنيه لفظ «فعل» مُوضَّع في مركز نظرية العزو. لذلك تجد العلاقة بين الفعل والفاعل نفسها مغطاة بنظرية ما نعزو، وإذن بنسبة المسندات الخصوصية إلى خواص أساسيين مخصوصين دون اعتبار العلاقة بالإلزام الأخلاقي، ومن زاوية نظر المرحعية المحددة للخواص الأساسية وحدها. ولهذا السبب صفت نظرية العزو ضمن محاولات نزع الأخلاقية عن فكرة الإدانة.

لا أدعي أن نظرية «العزو» تكفي لإعادة بناء مفهوم للمسؤولية أقلّ تنبئة لفكرة الإلزام، سواء تعلق الأمر بالإلزام بالفعل أو بالإلزام بجبر الضرر أو قضاء العقاب إلا أن لها فصلا في فتح الباب لمبحث محايد أخلاقيا في الفعل. وإذا كانت نظرية العزو لا تمثل بهذا الصدد إلا خطوة أولى فإندليل قائم بضرورة التكميل، في الميدان اللغوي الدقيق، لدلالة لحطبات المركز على مسألة

المرجع المضابط الذي لا يفهم الشخص إلا كشيء من الأشياء المتحدث عنها، بدوائية اللغة، حيث يقع التشديد لا على المدحوظات (معانيها ومرجعها) ولكن على الأداء كما هو الحال في نظرية حدث الخطاب (Speech acts): الوعد، التحدير، الطلب الملاحظة، إلخ. يصبح إدد من المشروع أن نحاول في مرحلة ثانية تحييص الالفاظ من الملفوظ لطبيل مسألة فك الأداء - الحدث من الملفوظ - القول. وهكذا يمكن أن نحصر التعيين الذاتي للذات المتكلمة والذات الفاعلة، وأن ندعم نظرية العرو، وهي بالمسألة تتحدث عن شخصية الخارج بطريقة للمتنفص حيث تتعین الشخصية ذاتها بصفقتها من يتكلم أو يفعل، فصلا عمّن يفعل وهو يتكلم، مثلما هي الحال في مثال الوعد الذي اتحد بمودحا لكل أحداث الخطاب.

يكون هذا الجزء الأول من لوحة التمشي من أجل إعادة بناء فكرة العموية الحرة، في الفلسفة التحليلية. ويخصّص الجزء الثاني لمساهمة نظرية الفعل. إن «البحوث الفلسفية» لفتششتاين الثاني والتحليلات الدقيقة لـ D. Davidson في «Essays on Actions and Events»⁽¹⁰⁾ هي هذا الدليل الأكثر إلمارة. إدد يتج عنها أن نظرية الفعل تقدّم هي بدورها صورة دلالية بدراسة جمل الفعل (بروتس قتل قيصر)، وصورة ذرائعية بدراسة فكرة مطلق الفعل والقدرة على الفعل. ودراسة هذه الفكرة الأخيرة (بالاقليرية agency) توصل تحليلات الفعل إلى صور نظرية البراكسيس الأرسطية.

(10) D. Davidson *Essays on Actions and Events*, Oxford, Clarendon Press, 1980

إنه في هذا المستوى - عندما يتعلق الأمر بالرجوع بالفعل بصفته حدثاً عمومياً إلى أهدافه وعيائته بصفته أحداثاً فردية، ومنه إلى الفاعل كما إلى الذي «يقدر» - يكشف التقاء واقتراح غير مستطرين بين الفلسفة التحليلية والفلسفة الطواهرية وانتاويلية.

وعلى هذه الفلسفة الأخيرة التكامل بمسألة بقيت معلقة بواسطة فكرة التعيين الذاتي لفاعل الحطاب وفاعل الفعل. إذ أن المرور من التلمظ إلى المتلمظ ومن الفعل إلى الفاعل يحل إشكالية تتجاوز وسائل فلسفة اللغة. إذ يتعلق الأمر بالمعنى الملحق بالاجوبة عن الأسئلة: من؟ (من يتكلم؟ من يفعل؟ من يقص سيرته؟ من يعين نفسه بصفته الفاعل المسؤول أخلاقياً عن أفعاله؟) وبهذا لا تكون علاقة الفعل بفاعده إلا حالة خاصة، وهي في الحقيقة قوية الدلالة، من علاقة الذات بمجموع أفعالها، سواء كانت هذه الأفعال أفكاراً أو كلاماً أو أحداثاً. إلا أن هذه العلاقة تحابها بعموم كبير تشير إليه بالباح المحارات التي تنتف بها شهادات قدرتنا على الفعل. ولم يقدم أرسطو وهو أول من باشر وصفا مفصلاً «للاختيار التفصيلي» ول«التفكير في القرار» أي مفهوم حاصر للفعل الشري يميز القدرة البشرية على الفعل عن المبدأ الداخلي للحركة المادية. فالأفعال «التابعة لنا»¹¹ تكون بالنسبة إلى الفاعل ما يكون الأبناء بالنسبة إلى «والديهم» أو ما تكون الأدوات والآلات والعبيد بالنسبة إلى «ماكيهم» ومذ لوك Locke أضاف المحدثون محازاً واحداً فقط كما نراه عند Strawson في نظرية العزو، عندما يعلن أن المسببات المادية والنفسية

(11) انظر : Ta eph'hemin, Eth Nic, III, 5, 1112 a 30-34.

لشخص تنتمي إليه «حقا» وأن هذا الشخص «يَمْتَلِكُهَا» وأنها «نه» إن هذه «الملكية» للقدرة على الفعل تدو أنها تعنى حدثا أوليا هو ان «أنا أقدر» المشهور الذي تكفل به Merleau - Ponty بإلحاح كبير.

إن السبيل الوحيدة المفتوحة للتجاوز المفهومي لمحازات الولادة والسيادة والملكية تبقى السبيل المطوّنة لمعالجة الإحراجات التي تمتّ بصلة إلى القيصبة الكانطية للسببية المذكورة آنفا. وبالفعل فإن دعوة غير مشروطة إلى أرسطو مستحبة إذ أن فلسفته لا يمكنها أن تُحلي المكان لقائض السببية التي جعلها علم حالييه ويوتر لا مفرّ منها، وتبقى لديه فلسفة الفعل مبنية على أساس فلسفة الطبيعة تنقّي إحيائية إلى حدّ بعيد. أما بالنسبة إليها، فقد انتّ التواصل بين السببية الطبيعية والسببية الحرة. يجب إذن أن يمرّ بصدمة اسببيات وأن نحاول دراسة فيومولوجية لتشابكها. فما يطرح حينئذ لتفكير هو الطواهر مثل «المبادرة» و«التدخل» حيث ينكشف تدخل فاعل الفعل في سير العالم وهو تدخل يسبّب واقعا تعبيرات في العالم. فإن لم نستطع أن نتمثّل هذا التأثير للفاعل الشرطي في الأشياء وسط مجريات العالم إلا بصفته ربطا بين نوعيات كثيرة من السببية، فإننا يجب أن نعترف بهذا صراحة بصفته صعبا مفهوما مرتبطا بسببية الفعل بصفته مُبادرة أعنى بداية سلسلة من الأحداث في العالم. من الأكيد أننا نجد في أنفسنا الشعور الحادّ باليقين الواثق بـ«القدرة على الفعل» في كل مرة يطابق فيها فعلا من مقدرتنا بطروف التدخل التي يقدمها أي نظام ماديّ محدود ومعق

نسبياً. ولكن هذا الفهم المباشر، هذا الإقرار بالقدرة على الفعل لا يمكن أن يدرك مفهوماً إلا بمعاضدة سميات كثيرة. والمرور بانقيصة الكانطية ثم تجاوزها في أنماط مختلفة ملائمة للمادة أو التدخل⁽¹²⁾ ليس لهما غير وظيفة حمل الطمأنينة التي ترتبط بظاهرة «أنا أقدر» أي الإقرار الراسخ الذي يستند إليه الإنسان القادر، على مستوى تأملي.

إعادة صياغة المفهوم القانوني للمسؤولية

أود أن أضع تحت علامة إعادة بشر مفهوم المسؤولية التحولات التي تسدرح في إحقل قانوني من ناحية والتطورات التي تهم الأخلاقية التي تتجاوز حدود القانون من ناحية ثانية فيما يحصر تحديد فكرة المسؤولية على المستوى القانوني أود أن أركز على مطهر للمشكل الذي كان له أصل في القانون المدني حيث تتمثل المسؤولية في جر الضرر كما ذكرنا به. إن نوعاً من الإعفاء القانوني للمسؤولية مضمّن دون شك في محرّد الإلزام بحصر الضرر. وعندئذ يمكن القول إنه فضلاً عن فكرة العقاب ينبغي أن تتلاشى كذلك فكرة الخطيئة. ألا تعتبر الخطأ مستحقاً تماماً للعقاب؟ إلا أنه ليس هذا المقصود. فالقانون الحراني يواصل الكلام عن الخطيئة ليحتفظ فيما يبدو بأفكار ثلاث هي أن جريمة قد اقترفت وأن الفاعل يعرف القانون وأنه أحمق سيّد أفعاله إلى درجة أنه قادر على أن يفعل غير ما فعل. وهكذا نجد

(12) من بين أنماط محله من التركيب بين السميات المتطورة، أفضل سط H von Wright في *Explanation and Understanding*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971

في القانون الحزائي الكلاسيكي أن فكرة الخطأ مفصولة عن فكرة العقاب وأنها تنقئ مع ذلك مرتبطة بفكرة حبر الضرر، إلا أن هذا الأساس القانوني يبدو اليوم هشاً مفهمومياً. إن كل التاريخ الحديث ما نسميه «قانون المسؤولية»، بالمعنى الاصطلاحي للكلمة يميل إلى إحلاء المكان لفكرة «المسؤولية بدون خطأ» تحت صغط مفاهيم مثل مفاهيم التضامن والسلامة والأخطار التي تنزع إلى احتلال مكان فكرة الخطأ. ويحدث الكل كما لو أن الإعفاء القانوني للمسؤولية المدنية يحرر تراثها تماماً.

ولكن هل يمكن أن نصل بهذه العملية إلى غايتها؟ إن هذا السؤال يتعلق في الواقع بمعرفة ما إذا كان تعويض فكرة الخطأ لفكرة الخطأ يؤدي بصفة مفارقة إلى نزع المسؤولية تماماً عن الفعل وعندئذ قد يبقى الاستناد إلى الخطأ في المسؤولية المدنية حصيلاً. وقد طرح السؤال من قِـل Mireille Delmas-Marty في كتابها *Pour un droit commun* كما طرح من قِـل F. Ewald في كتابه *L'Etat - Providence*⁽¹³⁾. وينبغي الرجوع كذلك إلى مقال Lawrence Engel «بحو مقارنة جديدة للمسؤولية» في *Esprit*⁽¹⁴⁾. يطلق هؤلاء الكتاب كلهم من ملاحظتهم أن أزمة قانون المسؤولية انطلقت من انتقال التركيز الذي كان حتى عهد قريب مُصَبَّاً على الفاعل المفترض للضرر والذي وضع حالياً بالأحرى على الضحية التي جعلها الضرر المسلط عليها تطالب بالحقير أي

(13) انظر F Ewald *L'Etat providence*, Paris, Grasset, 1986
(14) انظر L. Engel «بحو مقارنة جديدة للمسؤولية» القانون الفرنسي في مواجهه الانحراف الأمريكي *Esprit* جوان 1993.

بالتعويض في العالب. وقد درس الباحثون في قانون 1898 الخاص بحوادث الشغل الذي اقتضى إجبارية التأمين على الخطأ في المؤسسات، العبارة الأولى من المقطع وهي بالغة الأهمية « من تدبير هردي للخطأ إلى تدبير مشترك للخطأ » (L. Engel، المراجع المذكور ص 16) ويلاحظ الكاتب نفسه أن « إرساء نظام للتعويض آلي واتفاقي في نفس الوقت، يترحم عن الحاجة إلى رؤية تعويض مصموم في عياب التصرف الخاطئ » (م، س). وهكذا يسرع استقويم الموضوعي للمصرة إلى ملاءمة العلاقة الداتية بين الفعل وفاعله، ومن هنا تتولد المسؤولية بلا خطأ.

يمكن أن نعتبط بهذا الانتقال بما أنه من هنا بالذات تُمجّد قيمة أخلاقية هي قيمة التكافل وهي قطعا أحدر بالاحترام من قيمة أكثر بفعالية هي قيمة السلامة. إلا أن الآثار السيئة لهذا النقل يمكن أن تندر بالإحراج: إذ يشطها الانساع المدهل لدائرة الأخطار، وتعيّر مقاييسها في المكان والزمان (كل فكر Hans Jonas الذي سذكره بعد قليل ينطلق من هذه النقطة ذاتها). ويمكن لكل عحر مكتسب، اعتر كصرر مسلط، أن يدش في أقصى الحالات الحق في الحر في عياب لكل خطأ ثابت. ويتمثل الأثر السيء في هذه الصورة: كلما توسعت دائرة الأخطار أصبح أكثر إحاحا واستعحالا البحث عن مسؤول، أي عن شخص ما مادي أو معويّ قادر على التعويض وعلى الجر. ويحدث كل هذا كما لو أن تكاثر حوادث « إصفاء صفة الضحية » يثير تمحيذا مناسباً لما يمكن أن سميّه انعاثا اجتماعيا للاتهام. إنها مفارقة حسيمة: إذ في مجتمع لا يتحدث إلا عن التكافل من أجل تدعيم الرؤية للخطأ تدعيما

احتياريا، يماثل البحث المسعور عن «ال» مسؤول تحريما من حديد للماعلين المعيين بالصرر. يكفي أن يلاحظ مدى التهكم الذي استغل به الرأي العام قول السيدة Georgina Dufoix الشهيرة: «مسؤول ولكن ليس مذنباً»...

على أن هناك آثاراً أخرى أكثر دقة، بما أنه في القضايا التي تمنح تعويضاً، تتعرض العلاقات التعاقدية غالباً للاهتزاز: إد الرتبة والحدرد المعذيان بنعقب المسؤول يسرعان إلى إفساد رأسمال الثقة الذي تبني عليه كل المطومات الاستثنائية المستقرة وراء كل علاقة تعاقدية. وليس هذا كل شيء: ففصيلة التكافل المستند إليها تعريراً للمرامي المقصورة على فكرة الخطر هي في طريقها إلى الانزياح من موضعها الأخلاقي المميز بفعل فكرة الخطر هذه التي ولدتها، بما أن الحماية ضد الخطر توجه نحو البحث عن السلامة أكثر مما توجه نحو تأكيد التكافل. بل بصفة أكثر جوهرية، إذا كان إصماء صيغة الضحية صدفويا فإن أصله يميل أيضا إلى أن يكون كذلك بمقتضى حساب الاحتمالات الذي يضع كل المصادفات تحت سمة القدر الذي هو بالضبط المضاد للمسؤولية⁵. إذ القدر هو لا أحد والمسؤولية هي شخص ما.

ونظرا إلى هذه الآثار السيئة ارتفعت الأصوات اليوم لفائدة إشكالية أكثر توارنا - إذ تتحدث Mireille Delmas - Marty عن «إعادة تركيب مشهد» - وهي إشكالية بمقتضاها ينبغي أن تكون إدانة المسؤولية والمطالبة بالتعويض مفصلتين انفصالاً أوضح قبل

15) «سوء الحظ هو المحطى»

كل شيء من أجل أن يحسن تنسيقهما فيما بعد حيث تتأخر فكرة التعويض إلى رتبة تقنيات تدبير البعد - الحظر في التفاعل البشري . وبهذا يكشف اللعبر المترسب لحطاً لا يستعاد محدداً بفكرة العقاب، بما أنه يبقى محفوظاً في المستوى الحقي لفكرة المسؤولية و يبقى السؤال مطروحاً لمعرفة إلى أي حدّ يمكن لمفهوم الحط أن يفصل عن مفهوم العقاب . هناك طريقة يمكن البحث فيها في اتجاه الإيحاء قام بها من بين آخرين Antome Garapon الكاتب العام لمعهد الدراسات العليا حول القضاء (IHEJ) تتمثل في أن النطق بالحكم في وصعية محددة، حيث يوضع المتهم والضحية كل في مكانه المناسب وعلى بعد متعادل يقوم - بصورته هذه - مقام الحبر الأدبيّ لفائدة الضحية . إلا أن النطق بالحكم لا معنى له إلا إذا « اعترف » بكل طرف في دوره . ألا نحد بهذا اسوة اصصة بمفهوم الإدانة بصفته إشارة إلى الفاعل « الحقيقي » للفعل ؟

وعلى الإجمال، إذا كانت هناك حاجة إلى « مشهد معاد التركيب » فإنما هي حاجة إلى مشهد المسؤولية ابقاوية حيث تحد الإدانة والتكافل والحظر، كل منها موقعه الحقيقي .

تحويلات المفهوم الاخلاقي للمسؤولية

إن المسألة هي هنا معرفة ما إذا استطاعت تطورات وتحولات وتقلات أخرى، طارئة على المستوى الاخلاقي، أن تساهم في إعادة التركيب هذه .

ليس الأمر، لبهولة الأولى، ما يمكن أن توحى بانتظاره دراسة

سريعة بحالة الوضعيات. فما يلفت النظر أولاً هو المفارقة بين تراجع مفهوم الإدارة على المستوى القانوني تحت ضغط المفاهيم المراحمة له التي ذكرناها آنفاً، وبين التوالد والانتشار المدهشين لاستعمال مصطلح المسؤولية على المستوى الأخلاقي. ويحدث كل هذا كما لو أن تقلص الحقل القانوني للمسؤولية عوّض بتوسع في حقلها الأخلاقي. ولكن في مقارنة ثانية يبدو التناقض أقلّ حجماً مما بدا أولاً.

إن التصحح الأول الجدير بالاعتبار يحدث على المستوى القانوني نفسه إنه يلحق توسع ميدان الأخطار والحوادث والمصادفات التي يتدرّع بها المتضررون في مجتمع يسعى فيه كل صرر إلى طلب التعويض. وبحال أن هذا التصحح نفسه مثلما لاحظناه تحت عنوان الآثار السيئة، هو الذي يدفع الرأي العام إلى البحث عن مسؤولين مفترض فيهم أن يحسروا ويعوّضوا. ويمكن عدّد أن تتساءل حول إمكانية أن تكون للتصحح المفترض لمفهوم المسؤولية الأخلاقي علاقة بتحوّل المسؤولية القانونية نفسها إلى الصدارة، هذه المسؤولية التي ذكرناها قبل الفعل وآثاره الضارة في اتجاه الإجراءات اللازمة للحبطة والتعقل القانونيين لـ «الوقاية» من الضرر. وفي حد أقصى، في نهاية تطور حيث يعرف مفهوم الخطر قضاء قانون المسؤولية بكامله، لا يبقى إلا إلزام وحيد هو الإلزام بالتأمين على الخطر! وهكذا يمدّ رجل القضاء يده إلى رجل الأخلاق تحت علامة التعقّل الوقائي.

هذا، على ما يبدو، ما يوحي به التطور المستفيض للمفهوم الأخلاقي للمسؤولية.

أرى أنه ينبغي قل كل شيء أن يحتج بالتقفل الذي يمثله تعبير «موضوع» المسؤولية، هذا التقفل الذي يعبر عنه بنى حجية حديدة. على المستوى القانوني يعتبر الفاعل مسؤولاً عن «آثار» فعله، ومن بينها الأضرار الناتجة عنه. وعلى المستوى الأخلاقي، إما هو «الشخص الآخر»، «الغير» هو الذي تلقى عليه المسؤولية. صحيح أن هذا المعنى ليس غائبا عن القانون المدني. فالبد أشهر 1348 الذي ذكرناه آنفاً يصرّ على أن الشخص مسؤول عن آثار منها الضرر الناتج «عن أفعال الأشخاص المسؤول هو عنهم أو الأشياء التي في حوزته». والأكيد أن مفهوم «المسؤول هو عنهم» يبقى في القانون المدني تابعاً لمفهوم الضرر الموضوع. إلا أن التحويل الذي بمقتضاه يصرّ الآخر العيوب إلى سبب مسدّد الضرر المقترف في وضعية موضوع المسؤولية، يصبح ميسراً بفكرة العبء المُفَوَّض الوسيطة. فسبب الآخر الذي أتحمّل عبئه، أنا مسؤول. لم تعد المسؤولية تقتصر على الحكم الذي يتناول العلاقة بين فاعل الفعل وآثار هذا الفعل في الباس بل تمتد إلى العلاقة بين فاعل الفعل وبين قاسي هذا الفعل، إلى العلاقة بين عون الفعل ومتاعله (أو متلقيه). وهكذا فإن مفهوم الشخص الذي نتحمّل عبئه إذا قرر بمفهوم الشيء الذي نختاره يؤدي إلى توسع لافت ينظر يجعل من العيوب والهش، بصفته شيئاً يقع تحت تأثير الفاعل، الموضوع المباشر لمسؤوليته. كان السؤال المطروح هو مسؤول عماذا؟ سحنح منذ الآن إلى الإجابة: هو مسؤول عن الهش. والحق أن هذا التحوّل وهذا التوسع ليسا مفاهيم كلياً: ففي زمن تحتلّ فيه الضحية وخطر الحوادث والضرر مركز إشكالية

قانون المسؤولية، ليس من العريب أن يعترض العطوب وانهش على مستوى الأخلاقي أيضا الموضوع الحقيقي للمسؤولية، الشيء الذي نحن مسؤولون عنه. ولكن يمكننا كذلك أن نعطي لهذا التنقل لموضوع المسؤولية «صلاً» مميراً على المستوى الأخلاقي، وهذا بالربط بتطور التثنية كموضوع فلسفي طاع. وبكلمة أدق، إذا تابعنا Emmanuel Lévinas، إنما هو من الآخر أكثر مما هو من الداخل يعترض الإيعاز الأخلاقي مستأ. فإذا صار الآخر مصدراً للأخلاقيات، فإنه يرتقي إلى مرتبة موضوع الاهتمام، بمقدار طاع الهشاشة وقابلية العطب لمصدر الإيعاز نفسه، وعدئذ يصير التنقل انقلاباً: نصير مسؤولين عن الضرر لأننا قبل كل شيء مسؤولون عن الآخر.

ولكن ليس هذا كل شيء. فإنه إلى هذا التنقل لموضوع المسؤولية الموحية منذ الآن إلى الآخر يعطي التنقل الأول اعطافاً جديداً، وقد نقول هنا إن هناك توسعاً لانهائياً «مدى» المسؤولية بما أن قابلية العطب «المستقبلية» للإنسان ومحيطه تصح بؤرة اشعاع المسؤولية، فإذا فهمنا من المدى التوسع الرماني بقدر ما هو المكاني، المعطى لمكرة «آثار» أفعالنا، يكون السؤال هو التالي: إلى أي حدّ تمتد في المكان والزمان مسؤولية أفعالنا؟ إن هذا السؤال مشحون بكل إحراج عندما تعترض الآثار أصراراً تلحق أناساً آخرين، أي «أدى». وإلى أي حدّ تمتد سلسلة الأفعال الضارة التي تعتبر مضممة باستمرار في العدة، في البداية، في *initium* التي تعترض ذات ما فاعلة لها؟ إن جونا جزئياً مصمّ في تأمل توسع «السلطات» التي يمارسها أناس على آخرين وعلى محيطهم

المشترك إن المسؤولية. وقد عرّفنا عنها باصطلاح المدى، تمتد بقدر امتداد سلطاتنا في المكان والزمان، والحال أن الأذى المرتبط بممارسة هذه السلطات، سواء كان متوقعا أو محتملا أو حتى ممكنا، يمتد بقدر امتداد سلطاتنا، ومن هنا الثلاثية: سلطة - أذى - مسؤولية. وبعبارة أخرى، بقدر ما تمتد سلطاتنا، تمتد قدرتنا على الأذى وتمتد مسؤوليتنا. وعلى هذا النحو يمكننا أن نبرّر، على طريقة Hans Jonas في كتابه *Le Principe responsabilité*، هذا الترحيل المردوح للمسؤولية: عالية، باتحاه مساعي الحيطة والتعقل اللذين يتطلبهما ما يُسمّى «استكشاف الخوف» وسافلة، باتحاه آثار أفعالنا، هذه الآثار المحتمل أن تكون مدمرة

إلا أننا نلاحظ كذلك مدى الصعوبات الجديدة التي يشيرها هذا التوسع المفترضة لا بهائيته لمدى أفعالنا وبالتالي لمدى مسؤوليتنا، لاعتبارات ثلاثة على الأقل أولها صعوبة تعيين المسؤول بالمعنى الحقيقي لفاعل الآثار الصّارة، وهكذا يعاد النظر في تمديد العقوبة المدين للقانون الحرّائي. إنها آلاف من الأحكام الصّغيرة المتفرّدة والمنشبكة مع عدد غير محدّد من التدخلات، تتحد معنى على مستوى الأنظمة المؤسسة مثل النظام البيئي والبيروقراطي والمالي إلخ... وبإيجاز، على مستوى كل الأنظمة التي سيّها J. M. Ferry تحت عنوان: «نظام التعرّف»¹⁶. يحدث كل هذا كما لو أن المسؤولية كلّما أطالت مداها، أضعفت آثارها حتى تجعل من المتعذر إمساك مسبب أو مسي الآثار التي

Jean - Marc Ferry, *Les Puissances de l'expérience t.II les Ordres de la* (نظر 16 *connaissance*, Paris, éd. du Cerf 1991, en particulier p 7-115

نحافظها. الصعوبة الثانية: إلى أيّ حدّ تمتد في المكان والزمان مسؤولية قاتلة لأن يصطعب بها فاعلون للأذى، تفترض قابيتهم بتعيين؟ إن سلسلة الآثار التحريية لأفعالها هي احتمالاً بلا نهية كما لاحظته كاسط، والصعوبة. في المذهب الكلاسيكي للإدانة إن لم تكرر حُلت، فإنها على أية حال حصرت في حدود دقيقة بما أنه تم تكرر تعتبر إلا الآثار التي حلت وردد الأصرار المبلغ عنها. ولكن ما القور في الأذى المقل؟ ومه ما هو على مستوى عالمي ولا يظهر إلا بعد قرون كثيرة؟ الصعوبة الثالثة: ما هو مصير فكرة الحبر حتى ولو عوّضت بفكرة التعويض بل حتى بفكرة التأمين ضد الاحطار، إذا لم توجد أية علاقة مقابفة، حتى وإن كانت منحلة. بين فاعلي الأذى وضحاياهم؟

لا يمكن أن نحيب الا حزنيا عن هذه الصعوبات. ذلك أن التوجه الاستعادي الذي يشترك فيه مفهوم المسؤولية الأخلاقي مع مفهومها القانوني، وهو توجه نحن بمقتضاه مسؤولون عما «فعلناه». ينبغي أن يعوّضه توجه أكثر تعمداً للاستقبالية التي بمقتضاها تضاف فكرة الوقاية من الاحطار القادمة إلى فكرة الأضرار التي اقترفت بعد. ويصح من الممكن، استناداً إلى فكرة الوقاية هذه، إعادة بناء فكرة مسؤولية تستجيب لدواعي الاشغال الثلاثة المستثارة حالاً. يجب أن نلاحظ أولاً أن ذات المسؤولية ها هي نفسها ذات السلطات المؤدة للأذى، أعني الأشخاص المفردين والأنظمة التي تتدخل الأفعال الفردية في نشاطها تدخلا صفيلاً جداً، نوعاً ما، وإنه على هذا المستوى الضئيل جداً، ولكن

الواقعي، يسعى أن يقوم التيقظ وفضيلة التعقل الخاصة بهذه المسؤولية الموضوعة في الصدارة. أما فيما يخص المدى الصحيح المسبب إلى أفعاله بفكرة الضرر على المستوى الكوني، فإنه يمكن أن يصطلح به إذا أدخلنا تناوب الأجيال. ولم يكن Hans Jonas محطاً عندما دس العلاقة الانسانية للنبوة بين كل فاعل والآثار البعيدة لأفعاله ومن هنا تقوم الحاجة إلى إلزام حديد يفرض علينا أن نفعل على أن هناك بشرا بعدنا. وبحلاف الإلزام الكاظمي الذي يتضمن معاصرة ما بين الفاعل ومقابلته، ليس في هذا الإلزام مراعاة المدة الزمنية. إلا أن مسؤولية بلا اعتبار المدة الزمنية قد تكون أيضا مسؤولية بدون اعتبار القرب ولا المقابلة، وهذا يكمن الحواب على الصعوبة الثالثة. إلا أننا يمكن أن نتساءل عن مصير فكرة التكافل إذا تمطت هكذا في المدة الزمنية

وهذا تمثل صعوبات جديدة مرتبطة بمظهر من الاستشراق لا يقتصر على تناول سلسلة نتائج الفعل في الرمان. وينبغي فصلا عن ذلك، وربما كان هذا هو الأهم، حسان التسافر بين الآثار المقصدية المتوقعة والمرادة لعمل ما من ناحية، وبين ما يسميه Robert Spämann «آثاره الحاسية» (بالمعنى الذي يقصده من الآثار الثانوية لدواء ما)⁽¹⁷⁾ من ناحية أخرى.

وهذا في الحقيقة مشكل معروف جيدا لدى مفكري القرون الوسطى. وقد كان أثير من قبل Augustin ثم Abelard في

17) «نظر R. Spämann, Nebenwirkungen als moralisches Problem, *Philosophisches Jahrbuch*, 1975 p. 82

،Dolus Indirectus تحت عنوان 'Ethica seu Scito teipsum¹⁸ تحت عنوان Dolus Indirectus لتفصيل الفعل القصدي والفعل غير الإرادي. ولم تجهل مباحث الدمة الكبرى في القرن السابع عشر - بما فيها مباحث باسكال Les Provinciales - المأرق الذي يؤدي إليه اعتبار الآثار الحاسية التي تمثل آثارها السيئة نوعا من الطمع، والمأرق هو التالي: من ناحية إن التبرير بواسطة حسن الية وحده يرجع إلى حذف الآثار الثابوية من دائرة المسؤولية في الوقت الذي يختار فيه جهلها. فمبدأ «عض النظر عن النتائج» يتحول عندئذ إلى سوء نية، وهو سوء نية من «يتخلص» من تبعات النتائج. ومن ناحية ثانية، فإن أحدا بكل النتائج على عاتقها بما فيها الأكثر مضادة للقصد الأولي، يؤدي إلى جعل الفاعل البشري مسؤولا دون تمييز عن كل شيء أي مسؤولا عما لا يمكن أن يهضم بأعبائه. وكما لاحظ R. Spamann، إن أحدنا على عاتقها مجموع الآثار، إنما هو قلب للمسؤولية إلى قدرية بالمعنى المأسوي بكلمة بل إلى تسليم إرهابي: «أنت مسؤول عن كل الناس ومدب في كل شيء».

وقد حلل هيجل هذا المأرق تحيلا صافيا في القسم الأول من الجزء الثاني من كتاب مبادئ فلسفة القانون، المخصص للأخلاقية الدائية (Moralität)¹⁹ وليس هذا الطاق للرؤية الأخلاقية للعالم عريبا عن إدراك معنى المأرق. إذ يتولد المشكل

18) ذكره في نفس المرجع R S Spämann ن المأرق بين الآثار المتوقعة والآثار غير المتوقعة «مكون بفعل الإنسان» إن التاريخ البشري هو تاريخ حل م يرال جاريا لمشاكل البابعة من التبعات غير القصدية التي حلمتها حلول مشاكل مضت»
19) انظر *Principes de la philosophie du droit, II^e partie, la Moralité subjective (Moralität, première section «Le projet (der Vorsatz) et la responsabilité (Die Schuld)» §115-118*

من خاصية المحدودية للإرادة الذاتية. وتتمثل هذه المحدودية في أن الإرادة الذاتية لا يمكنها أن تصبح فعلا إلا إذا أظهرت مُحددة، فوقعت تحت قانون الضرورة الخارجية⁽²⁰⁾. وهكذا يحرج عدد من آثار نوابنا على سير الأشياء، عن مراقبة القصد الحليّ ويشنك بالضرورة الخارجية. ومن هنا المعضلة الأخلاقية: فمن ناحية لا يحب أن يدين الفاعل إلا نتائج القصد الذي يحمل علامة (Gestalt) الهدف الذي هو روحه (Seele). وهذا الربط التصميمي يسمح بإسباغ المسد إلى القصد «المايحصى» على النتائج التي تحرج منه بشكل ما وتداوم هكذا انتماءها إليه. ومن ناحية ثانية لا تستمد الآثار المايحصى استتباعية الفعل: فواسطة ارتباط الآثار المرادة بالضرورة الخارجية يكون للفعل نتائج لا يمكن أن يقول إنها نقلت من دائرة القصد. ومن هذه المعضلة ينتج أن المبدأ الأساسي: «تجاهل تبعات الفعل» والمبدأ «احكم على الأفعال بنتائجها واجعل منها معيار المعقول والصالح»، لن يحكم لصالح أحد منهما كمبدأين للذهن المحرد. إذ إلى أي حد تمتد ميرة «المايحصى» المتعلقة بـ «التبعات»؟ وأين يبدأ «الغريب»؟⁽²¹⁾. لم يعلن هيجل تحلصه من هذه المعضلة إلا بتجاوز وجهة النظر الأخلاقية في مفهوم Sittlichkeit المتعلق بالأداب العامة الملموسة

(20) «إن محدودية الإرادة الذاتية في حاصر السلوك قائمه على أنها مقصود، كي يكون فعاله، موضوعا خارجيا مخاطبا بطرؤف شتى، والفعل يدخل تعبيراً على هذا الوجود المعطى، والإرادة مسؤولة عنه، بما أن الواقع المعبر يشمل المسد المحرد كون ما يحصى» ففره 115
(21) من كل تبعات فعلي ليس علي «أن أحاسب nur an dem Shuld zu haben إلا فيما يخص ما يعرفه الإرادة من طرؤف عاينها ومما يوحد في مقصدها» إنه «حق الإرادة» في «لا يسبب إنها (zurechnen) إلا هذه السبغات لما يحصى» § 117-118

التي تحمل معها حكمة الأخلاق والأعراف والعقائد المشتركة والمؤسسات التي تحمل طابع التاريخ.

إن القصيدة التي طرحها Hans Jonas حول اتساع مسؤوليتنا بالنسبة إلى إنسانية العدد والبيئة التي تكييفها، ينبغي حسب رأيي أن يعاد طرحها تحت عنوان المعضلة الهيكلية. لذا تلزم أجابة أكثر تعقيدا من مجرد الامتداد إلى الأجيال القادمة الذي تقول به الإنرامية الكانطية. ودون أن نأخذ كلياً بنظرية الأخلاق Sittlichkeit الهيكلية، يمكننا نعا لـ R. Spämann أن نؤكد أن الفعل البشري ليس ممكناً إلا في ظروف تحكيم مأموس بين الرؤية القصيرة لمسؤولية محدودة بآثار فعل متوقعة وقابلة للتحكم، وبين الرؤية البعيدة لمسؤولية لا محدودة. فالإهمال التام للآثار انحابية للفعل قد يجعله فعلاً شيمياً، إلا أن المسؤولية غير المحدودة قد تجعل الفعل مستحيلاً. إنه من سمات المسؤولية البشرية أن يكون السون بين الآثار المقصودة والكم الذي لا يحصى من تبعات الفعل غير قابل للمراقبة وراجع إلى الحكمة العملية التي علمنا إيّاها كامل تاريخ التحكيمات السابقة. وبين الهروب من أمام مسؤولية التبعات وتضخم المسؤولية إلا محدودة ينبغي إيجاد المعيار العدل وترديد الحكمة الإغريقية « لا للمناعة » مع R. Spämann.

لنقف لحظة عند هذه الحيرة الأخيرة. وفي الحتام يمكننا أن نتساءل ببساطة: ماذا يمكن أن يكون أثر البحوث التي رسمها في النقاش السابق لقانون المسؤولية؟ إنني أميل إلى القول: إنه أثر ملتبس

التي تحمل معها حكمة الأخلاق والأعراف والعقائد المشتركة والمؤسسات التي تحمل طابع التاريخ.

إن القصيدة التي طرحها Hans Jonas حول اتساع مسؤوليتنا بالنسبة إلى إنسانية العدد والبيئة التي تكييفها، ينبغي حسب رأيي أن يعاد طرحها تحت عنوان المعضلة الهيكلية. لذا تلزم أجابة أكثر تعقيدا من مجرد الامتداد إلى الأجيال القادمة الذي تقول به الإنرامية الكانطية. ودون أن نأخذ كلياً بنظرية الأخلاق Sittlichkeit الهيكلية، يمكننا نعا لـ R. Spämann أن نؤكد أن الفعل البشري ليس ممكناً إلا في ظروف تحكيم مأموس بين الرؤية القصيرة لمسؤولية محدودة بآثار فعل متوقعة وقابلة للتحكم، وبين الرؤية البعيدة لمسؤولية لا محدودة. فالإهمال التام للآثار انحابية للفعل قد يجعله فعلاً شيمياً، إلا أن المسؤولية غير المحدودة قد تجعل الفعل مستحيلاً. إنه من سمات المسؤولية البشرية أن يكون السون بين الآثار المقصودة والكم الذي لا يحصى من تبعات الفعل غير قابل للمراقبة وراجع إلى الحكمة العملية التي علمنا إياها كأمل تاريخ التحكيمات السابقة. وبين الهروب من أمام مسؤولية التبعات وتضخم المسؤولية إلا محدودة ينبغي إيجاد المعيار العدل وترديد الحكمة الإغريقية « لا للمناعة » مع R. Spämann.

لنقف لحظة عند هذه الحيرة الأخيرة. وفي الحتام يمكننا أن تساءل ببساطة: ماذا يمكن أن يكون أثر البحوث التي رسمها في النقاش السابق لقانون المسؤولية؟ إنني أميل إلى القول: إنه أثر ملتبس

فمن ناحية، يصرح نقل «موضوع» المسؤولية على الغير العطلوب واليهش بلا ريب إلى تدعيم الطرف إدانة، في الثنائي: إدانة مُفردة حطر مشترك. وبما أذا صرنا مسؤولين بالإيرامية الأخلاقية الآتية من الغير، فإن سهم مثل هذه الإيرامية يستهدف دانا قادرة على أن تعبر نفسها بصفتها فاعلا لفعله. وهكذا يوضع حدّ مجمعة الأخطار، والصصة التعاوية الخفية بتعويضات.

ومن ناحية ثانية، يمكن لامتداد مدى المسؤولية في المكان وحاصة تطاوها في الرمان أن يكون لهما أثر عكسي، بما أنه يصح من المتعذر الإمساك بالذات صاحبة المسؤولية لفرط ما تتضاعف وتضعف. وبالإضافة إلى هذا يعري الفارق في الرمن بين الفعل الضرر وعواقبه الوحيمة بما أنه ينزع عن فكرة الحر كل دلالة، يغري تدعيم الطرف مجمعة الأخطار على حساب الطرف إدانة الفعل. إلا أنه يمكننا القول أيضا إنه عندما تحلّ فكرة الحيلة محلّ فكرة حبر الضرر، تُضفي على الذات من حديد صفة المسؤولية بواسطة الدعوة إلى فضيلة التعقل. بل ألا يمكننا القول إن الإدانة والحطر، دون أن يتعارضا طرفا صد طرف، يتلاءمان ويتدايمان بما أنه، في بصور وقائي لمسؤولية، تكون الأخطار غير المؤمنة هي القابلة لأن بدان بها؟

وإنه إلى فضيلة التعقل قد قادنا في نهاية امطاف المُعْصِلَةُ التي أثّرت سبب «آثار الفعل الحاسية» التي نصّف ضمها «الأدى». ولكن لن يتعلق الأمر عندئذ بالتعقل بالمعنى الضعيف للحيلة، بل بمعنى prudential سليفة الفضيلة الإغريقية phronesis، وبعبارة أخرى، بمعنى الحكم الأخلاقي المفصل. وهي

فمن ناحية، يصرح نقل «موضوع» المسؤولية على الغير العطلوب واليهش بلا ريب إلى تدعيم الطرف إدانة، في الثنائي: إدانة مُفردة حطر مشترك. وبما أذا صرنا مسؤولين بالإيرامية الأخلاقية الآتية من الغير، فإن سهم مثل هذه الإيرامية يستهدف دانا قادرة على أن تعبر نفسها بصفتها فاعلا لفعله. وهكذا يوضع حدّ مجمعة الأخطار، والصصة التعاوية الخفية بتعويضات.

ومن ناحية ثانية، يمكن لامتداد مدى المسؤولية في المكان وحاصة تطاوها في الرمان أن يكون لهما أثر عكسي، بما أنه يصح من المتعذر الإمساك بالذات صاحبة المسؤولية لفرط ما تتضاعف وتضعف. وبالإضافة إلى هذا يعري الفارق في الرمن بين الفعل الضرر وعواقبه الوحيمة بما أنه ينزع عن فكرة الحر كل دلالة، يغري تدعيم الطرف مجمعة الأخطار على حساب الطرف إدانة الفعل. إلا أنه يمكننا القول أيضا إنه عندما تحلّ فكرة الحيطه محلّ فكرة حبر الضرر، تُضفي على الذات من حديد صفة المسؤولية بواسطة الدعوة إلى فضيلة التعقل. بل ألا يمكننا القول إن الإدانة والحطر، دون أن يتعارضا طرفا صد طرف، يتلاءمان ويتدايمان بما أنه، في بصور وقائي لمسؤولية، تكون الأخطار غير المؤمنة هي القابلة لأن بدان بها؟

وإنه إلى فضيلة التعقل قد قادنا في نهاية امطاف المُعْصِلَةُ التي أثّرت سبب «آثار الفعل الحاسية» التي نصّف ضمها «الأدى». ولكن لى يتعلق الأمر عندئذ بالتعقل بالمعنى الصّغير للحيطه، بل بمعنى prudential سليفة الفضيلة الإغريقية phronesis، وبعبارة أخرى، بمعنى الحكم الأخلاقي المفصل. وهي

الحقيقة، إنما إلى هذا استعقل بالمعنى العميق للكلمة، ترجع مهمة التعرف على التبعات التي يعتز شرعياً مسؤولين عنها باسم أخلاق في مستواها. وهذه الدعوة إلى الحكم هي التي تكون في نهاية المطاف الدفاع الأقوى لعائدة الحفاظ على فكرة قابلية الإدانة حاصصة إلى مأسسة فكرتي التكافل والخطر. فإذا كان هذا الاقتراح مقبولاً، فإن مطري قانون المسؤولية المهمومين بالحفاظ على بعد مضبوط بين مفاهيم قابلية الإدانة والتكافل والخطر المشترك سيجدون دعماً وتشجيعاً من بحوث قد تندو لدوهة الأولى عاملة على انحراف مفهوم المسؤولية بعيداً عن المفهوم الأولي للإلزام بالجر أو بقضاء العقوبة.

هل أن نظرية إجرانية خالصة في العدالة ممكنة؟

حول نظرية العدالة لجون رولز

كيف يمكن تفسير اختيار جون رولز John Rawls انقيام
ببحث حول فكرة العدالة؟ يعود ذلك إلى سببين رئيسيين.
السبب الأول: هو أن رولز يضع، في ما يبدو، نفسه ضمن حنف
كايط وليس أرسطو. وأذكر أن نظرية العدالة كما يفهمها رولز
أي من حيث هي فضيلة خاصة، بمعنى عدالة توزيعية وتصحيحية،
تستمد مفهومها كما هو شأن بالنسبة إلى الفصائل الأخرى من
السياق التيلولوجي^١ للنكير الذي يجعلها في صلة بالحير، على

١ انظر

John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987 (traduit par Catherine Audard, titre original: *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), the Belknap Press of Harvard University Press, 1971)

(*) فصلها المحافظ على الكلمتين الفرنسيين تيلولوجي وديوتولوجي عدم عثور في اللغة
العربية بما يعني مداه ويمبر رولز داخل نظريات الأخلاق بين نظريات ديوتولوجية
تعرف بالحير على نحو مفصل عما هو عدل وتجهل من الثاني مجرد وسيله للحصول على أكبر
نسبة ممكنة من الأول. ونظريات ديوتولوجية تؤكد أسبقية ما هو عدل على ما هو خير وترفض
تحويل الأول إلى مجرد أداة في خدمة الثاني. والنظريات «ديوتولوجية» لا تقيم الفعل من جهة
لمبدأ بمحدده، كما هو شأن لدى كدق مثلاً، وإنما من خلال النتائج التي من شأنها أن
تترتب عنه. مقابل النظريات التيلولوجية يضع رولز التصور الديوتولوجي الذي يؤكد
أسبقية العدل والحق على الاعتبارات المتعلقة بالحير والسعادة. فقيمة «الفعل» لا تتحدد من
خلال النتائج التي سحر عنه وإنما من مدى توافقه مع مبادئ البرامحة حول العدل والحريه
ومساواة وكمودج بلاوي يرد رولز النظريات البعانية وكذلك لأنساق الأخلاقه
النفاكه على مبدأ يكمل مثل ما هو شأن لدى فلاطو وأرسطو ولسبر وبنتشه وغيرهم، في
حين نجد في أخلاق النواجب نكاطيه بمودج ثنائيه حول هذه المسائل بغير كتاب «نظريه
العدالة» النظره بفرنسه الصفحات 56 - 52 و 596 - 601 [المترجم]

الأقل كما يفهمه الشر. ولكن مع كائط حدث انقلاب في الأولوية لصالح ما هو عدل وعلى حساب ما هو خير، مما يجعل العدالة تكتسب معنى في سياق ديونتولوجي من التفكير.

السبب الثاني: في حين أن مع كائط نطبق فكرة ما هو عدل 'ولا على علاقات شخص بشخص، مع رولز نطبق العدالة أولاً على المؤسسات - فهي على نحو مميز فضيلة المؤسسات - ولا نطبق إلا بصفة ثانوية على الأفراد والدول القومية معتبرة كأفراد في مشهد التاريخ. إلا أنه لم يتسرّ لهذه المقاربة الديونتولوجية أن تقف عند حدود المستوى المؤسّساتي إلا بالاعتماد على فرضية العقد الاجتماعي الذي تتمكّن بمقتضاه مجموعة ما من الأفراد من تحطّي حالة طبيعة يفترض أنها بدائية لبلوغ حالة القانون. فهذا الانتقاء بين وجهة يراد لها أن تكون ديونتولوجية في مجال الأخلاق وابتكار التعاقدية على صعيد المؤسسات يمثل المشكل المركزي الذي يتطرق إليه رولز. وهو مشكل يمكن طرحه على النحو التالي: هل أ هذا الاقتراح بين الوجهتين اقتراح عرضي؟ هل تكون مقارنة ديونتولوجية في مجال الأخلاق في حاجة إلى إحراء تعاقدية، في تلك الحالة التي تنطبق فيها الفضيحة على المؤسسات أكثر من انطباقها على الأفراد كما هو الحال مع فضيلة العدالة؟ أي صرب من العلاقة هي، تلك التي توحد بين الوجهة الديونتولوجية والإحراء التعاقدية؟

أفترض أن هذه العلاقة ليست عرضية في شيء بما أن هدف الإحراء التعاقدية ووظيفته هما صمان 'سقية ما هو عدل على ما هو خير بإحلال إجرائية المداومة ذاتها محلّ أي التزام تحاه ما يعدّ

صالحا مشتركا. ووفق هذه الفرضية يتولّى الإجراء التعاقدي مفردة
إتاحت مبدأ أو مبادئ العدة. وإذا كان هذا فعلا البرهان الرئيسي،
فستكسر كل مشكلة تسوية فكرة العدالة في الصعوبة التالية: هل
من شأن نظرية في العدالة إحلال مقاربة إحصائية محل كل مسعى
لتأسيس اعدة على بعض الاعتقادات الراسخة والمبسطة حول
ما هو حير للكل وحول ما هو صالح مشترك لبونيتيا politéia، صالح
ايمهورية أو الكومونالث Commonwealth؟

ولهذا السؤال المركزي بالضبط يقدم روبرت الحواب الأكثر
اتساقا الذي تم اقتراحه في الحقبة المعاصرة. وتتمثل محاولته في
حل الإشكال الذي ظل عائقا منذ كانت في (46-47) Rechtslehre:
كيف يمر من المبدأ الأول للأخلاقية، أي الاستقلالية كما تفهم
بالمعنى الاشتقاقي (بمعنى أن الحرية بما هي معقولة تمنح نفسها
القانون كقاعدة لفحص كسوة قواعد الفعل الخاصة بها) إلى العقد
الايماعي الذي تتحلّى بموجه مجموعة من الأفراد عن حريتها
الحارحية لتسترجعها كأعضاء في ايمهورية؟ وبمعنى آخر ما هي
العلاقة بين الاستقلالية والعقد الايماعي؟ هذه العلاقة مفترضة من
قبل كانت ولكن غير مسوغة.

والآن لو تمكّن روبرت من اتوفيق في مسعاه فإنه سيكون لزاما
عينا الإقرار بأنه يمكن لتصور إجرائي خاص أن يستقيم دون
الحاجة إلى أي مسلمة متعلقة بالحير وحتى التسليم أيضا بأنه
يمكن تحليص العادل من وصاية الصالح في ما يتعلق بالمؤسسات
ولا وتعا في ما يتعلق بالأفراد والدول القومية معتبرة كأنها أفراد.
واستباق للنقاش اللاحق، اسمحوا لي بأن أعلّ أن اعتراضني

الرئيسي سيكون التأكيد على أن حساً في العدالة متأسس على القاعدة اذهبية - «لا تفعل لغيرك ما لا تريد أن يفعله الغير بك» - هو دوماً مقترص على نحو مسبق من التسويغ الإحرائي الحاصل بمدى العدالة. ولكن لا يحب أن يفهم هذا الاعتراض على أنه يساوي تمهيداً للنظرية الروولرية في العدالة، وهو ما سيكون أمراً عديم الفائدة وقد يكون مضحكاً تماماً. فعلى العكس من ذلك يؤول هذا الاعتراض في الأخير إلى صرب من الدفاع غير المباشر على أسبقية هذا الحس الأخلاقي في العدالة باعتبار أن ذلك الإنشاء الحارق لعدالة الذي قام به رولر يستمدّ ديماميته العميقة من نفس ذلك المدد الذي يدعى إمكان إنتاجه من خلال الإجراء التعاقدى فقط. وبعبارة أخرى يمثل في طري الطابع الدائري لرهان رولر دفاعاً غير مباشر على ضرورة البحث عن تأسيس أخلاقي لمفهوم العدالة. وتعال لذلك سيكون هذا الطابع الدائري حاصراً طوال بحثي في نظرية رولز في العدالة.

أن تؤكد نظريته في العدالة أسبقية ما هو عدل على ما هو خير، فهذا أمر واضح كل الوضوح وقد سبق أن أعلنه رولر صراحة. أما أن تضمن استعادة التقليد التعاقدى هذه الأسبقية، عندما تماثل العادل بإجراء من نوع خاصّ يعدّ منصفاً، فهذا ما يتعين إثباته الآن. إن الأمر الهام الذي يتعين الإشارة إليه منذ البدء هو أن النظرية موحّية برمتها ضد صرب آخر من نظريات العدالة ذات الطابع التليولوجي، يتمثل في السرعة النفعالية التي سيطرت طيدة قرنين داخل العالم الناطق باللسان الإنكليزي ووجدت في حو ستوارت ميل John Stuart Mill وسدجويك Sedgwick أفصح مدافعين عنها.

ولا يحب أن ننسى بآية حال هذه النقطة أثناء النقاش الذي سيلي .
وعندما يتكلم جون رولز عن مقاربة تديولوجية فهو لا يعني
أفلاطون أو أرسطو اللذين لم يحظيا لديه إلا ببعض الملاحظات
على هامش الصفحة، وإنما التصور السفعاني للعدالة . وفعلًا تمثل
السرعة السفعانية نظرية تديولوجية من حيث أنها تعرف العدالة من
جهة قدرتها على جلب أكبر خير ممكن لأكثر عدد من الناس
وعندما يتعلّق الأمر بالمؤسّسات فإن مفهوم هذا الحير يتأتّى من
تعميم لمبدأ اختيار يعتمد على صعيد الفرد ويقضي بالتضحية
بمتعة صغيرة أو إشباع آني من أجل متعة أو إشباع أكبر وإن كان
بعيد المال . وسرى لاحقًا كيف يتعارض المبدأ الثاني للعدالة،
وفق جون رولز، تعارضًا كليًا مع التصور السفعاني لها: الدفع نحو
الأقصى بالقسط الأدنى في حالة قسمة لا متساوية، هذه القاعدة
التي سميت بقاعدة الماكسمين^(*) تختلف في كلّ شيء عن تلك
القاعدة التي تقضي بضرورة الريادة إلى أقصى حدّ ممكن في حجم
كلّ ما فيه مصلحة لأكثر عدد من الناس . إن أوّل ما يتبادر إلى
الذهن هو وجود هوة أخلاقية تفصل التصور التديولوجي الممير
للنزعة السفعانية والتصور الديونتولوجي عموماً . فالتميم من الفرد
إلى الكلّ الاجتماعي كما تقوم بذلك النزعة السفعانية يكتسي
مفهوم التضحية صورة محيضة، إذ لم تعد التضحية مجرد
تضحية بمتعة خصوصية وإنما بشريحة اجتماعية بأسرها . فكما
يؤكد جان بيار دوبوي Jean Pierre Dupuy التلميذ الفرنسي لروبي
جيرار René Girard، تتضمن النزعة السفعانية على نحو مضمّر مدعاة

* La règle du maximum [المترجم] .

تضحويًا يضيء مشروعية على إستراتيجية كمش الفداء. وسيكون الحواب الكاظمي على ذلك بالتشديد على أنه لا يجوز انتضحية، أثناء قسمة لا متساوية لمجموعة من الامتيازات، بالشخص الأقل خطأ من غيره لأنه يظل مع ذلك شخصا. ونلك طريقة في استنيه إلى أنه وفقا لمبدأ التضححية يعامل من يمكن أن يكون الحاسر في توزيع ما لحيرات كوسيلة وليس كعاية في حد ذاته. وتمثل أيضا هذه الفكرة بمعنى ما قناعة راسحة لدى رؤولر كما سأعمل على إبراز ذلك فيما بعد. ولكن إن كانت هذه قناعته فهي ليست حجنه، في حين أن الحجة هي التي تهّم والكتاب بأسره محاولة لإراحة سؤال التأسيس لصالح سؤال الاتفاق المتبادل، اندي يمثل نفس المسحت لكل النظريات التعاقدية في العدالة. وإن كانت النظرية اروولرية في العدالة هي بلا شك نظرية ديوتولوجية من حيث أنها مناقضة للمقاربة التليولوجية المميرة للسعائية فهي ديوتولوجيا بلا تأسيس متعال. لماذا؟ لأن وظيفة العقد الاجتماعي هي استنتاج مصامير مبادئ العدالة من خلال إحرائية مصفة دون الاعتماد على أي صرب من المقاييس الموضوعية ما هو عدل، وإلا أدى ذلك حسب رؤولر إلى اترح من جديد في الاستدلال ببعض الأفكار الصممية حول ما هو حير. فالهدف لكتاب رؤولر «نظرية العدالة» هو تقديم حلّ إحرائيّ لمسألة العادل أي بدوره إجراء مصف لتطيم المؤسسات على نحو عادل. وذلك ما يعنيه بالتحديد عنوان الفصل الأول: «اعدالة ما هي إصاف».

ويمير الإصاف في المقام الأول إحرائية المداولة التي يفترض أن تقود إلى اختيار المبادئ التي يقترحها رؤولر في حين تعين العدالة مصموم امبادئ التي يقع اختيارها. وهذه الطريقة يهدف

الكتاب بمجمله إلى تقديم فهم تعاقدى للتصور الكاظمي للاستقلالية فأسس إلى كامن، القامون هو القاعدة التي يمكن أن تمنحها إرادة حرة لنفسها عندما تكون متحلصة من ميول الرعات واستمع. وبالنسبة إلى رولر، المؤسسة العادية هي تلك التي يمكن أن يقبل بها نهر من الأفراد المتعقلين واللامبالين لو أنهم استطاعوا الاختيار بترو في حالة تكون مصففة أي في وضع يتضمن شروطا وإكراهات سعمل فيما بعد على إبانها. وأشدد على أن المعطف الرئيسي في الكتاب يتمثل في سعيه إلى إحلال، قدر ما هو ممكن، المعالجة الإحرائية محلّ المعالجة التأسيسية لمسألة العادل ومن هنا تتأتى الصعقة الإشائية^(*) وحتى الاصطاعية التي يشترك فيها الكتاب مع بقية التقليد التعاقدى. وعندما يرتبط العادل بما هو حير يكون موضوع اكتشاف وحيما يُنتج بوسائل إحرائية فقط يكون العادل في حاجة إلى إنشاء، فهو غير معروف مسبقا ويفترض أن ينتج عن الاختيار المتروى الذي يحري في وضع من الإنصاف التام. ولإضافة طابع درامي على الرهانات، اقترح اعتبار أن العدانة بما هي إصاف - أي بما هي إصاف إحرائي - تهدف إلى حلّ المفارقة الشهيرة للمشرّع عند روسو Rousseau. إذ نقرأ في العقد الاجتماعي:

«لاكتشاف أفضل قواعد اجتماع تناسب الأمم، لا بد من دكاء حارق يعيش كل أهواء البشر ولا يحس بأي واحدة منها، ليست له أي صلة مشتركة مع طبيعنا ومع ذلك يعرفها جيدا، تكون سعادته مستقلة عنا ومع ذلك يقبل بالاهتمام بشأننا وأحيرا

constructiviste. (*)

يكون قد صمم لنفسه في تقدم الأزمنة محدا بعيد الأمد واستطاع أن يعمل في قرن وأن يعم بالمتعة في قرن آخر. لا بد من آلهة لوضع قوانين للبشر»⁽²⁾.

ويمكن أن تعدّ نظرية العدالة بما هي إصاف حلّ نابع من الأرض لهذه المفارقة. ويمكن أن يفسر هذا الطموح الرهيب الانهيار الشديد الذي حلفه الكتاب لدى أصدقاء المؤلف وحصومه على حدّ السواء.

وبعد هذا المدخل الطويل سأعمل على عرض الأخوة التي يقدمها رولنر للأسئلة الثلاثة التالية:

1- ما الذي يضمن الطابع المنصف لحالة المداولة التي يمكن أن ينتج عنها اتفاق في شأن التنظيم العادل للمؤسسات؟ على هذا السؤال يأتي الجواب المتمثل في تحيّل «وضع بدئي» والامثولة الشهيرة التي تصطحبه أي «سائر الجهل».

2- ما هي المبادئ التي يمكن أن يقع اختيارها من وراء سائر الجهل؟ ويكمس الجواب على هذا السؤال في عرض وتأويل «مدّأي العدالة» وفي ترتيبهما على نحو سويّ.

3- ما عساها أن تكون الحجة القادرة على حمل الاطراف

(2) J J Rousseau, *Du Contrat social*, texte original publié par M. Halbwachs. Paris, Aubier, éditions Montaigne 1943 Livre II, chap 7, p. 179-180

فإن أيضاً بالصفحة 183 «لا يجب أن يكون هناك أي حق في الشريعة من يصوغ القوانين» أو كما نرى «عمل فوق نطاق البشرية، ولا يحاربه أي سلطة لا تساوي شيئاً»، بعد ذلك نكتسي المفارقة صورة دائرية «لا بد أن يمكن الأثر من أن يحول إلى عفة، والعقل الاجتماعي الذي هو صبيحة المؤسسة دونهما إلى رئيسها وإن يكون المشرع من القوانين ما يهيئ عليهم أن يقبلوا عليه بمصالحه» فتتج [إذن] ضروره، لحواء [المشرع] إلى سلطه من قبل آخر تستطيع أن تنسوس دون علف وإن نعجم دون إقناع» إن هذه الصعوبة هي التي فرصت في رأي روسو تدخل السماء والآلهة

المشاركة في المداولة على الأجماع حول المبادئ البروزلية في العدالة بدن، لقل مثلا، حول شكل ما من أشكال النفعانية؟ يكمن الجواب عني ذلك في حجة الماكسمير المستعارة من نظرية الألعاب والتي نقلت من مجال تطبيقها الأولي أي الصعيد الاقتصادي.

ون يسمح لنا بالعودة إلى السؤال الفلسفي الذي طرحناه سابقا، أي إن كان يمكن لنظرية إحرائية حالصة في العدالة أن تعوّض التأسيس الأخلاقي لحسّا الاجتماعي والسياسي في العدالة - وإن أمكن ذلك فوق أي شروط؟ - إلا بعد أن نقدّم بطريقة تكون الأكثر حيادا هذه الأطروحات الرئيسية الثلاث.

الموقع البدئي

ومتما أشربا إلي ذلك من قبل لا يكون اتفاقا ما منصعا إلا إذا انطبقا من وضع منصف. وعدد ذلك نتوقف العدالة بما هي إنصاف على الطابع المنصف لما يسميه روبر الحالة أو الموقع البدئي. ويتعين من البداية الإشارة إلى أمرين: أولا أن هذا الموقع ليس حالة تاريخية وإنما افتراضية أو حيالية:

« يتعين عينا أن نتحيل أن أولئك الذين يحارطون في فعل التعاون الاجتماعي يختارون مع بعضهم وفي سياق مشترك المبادئ التي من شأنها أن تعزو الحقوق والواجبات الأساسية وتحدد كيفية قسمة الفوائد الاجتماعية ».

وسأعود في الفصل الموالي إلى التصور الكامل وراء تمثل العدالة الاجتماعية كسياق أو إحرائية توزيع متما يوحي بذلك

الفعلاان غرا وقسم. وما أشدّ عليه هو التعبير الثاني: «يتعيّن عليا أن بتحيل». ويقودني ذلك إلى ملاحظتي الثانية: «يوافق الموقع البدئي في نظرية العدالة من حيث هي إصاف حالة الطبيعة في السطرية التقيدية للعقد الاجتماعي». وفي واقع الأمر يعوص الموقع البدئي باعتباره وضع مساواة حالة الطبيعة. وتذكر أن لدى هوبر Hobbes تكون الحالة الطبيعية حاة حرب للكلّ ضد الكلّ ويشكلّ الخوف من الموت العيف، كما يؤكد على ذلك ليو سترافس Léo Strauss، هاحس كل فرد في هذه الحالة. وما هو موضع إشعال لدى هوبر ليس العدالة وإنما الأمر. ودون أن يشاطر هوبر اثروبولوجيته المتشائمة يقدم روسو وكانط الحالة الطبيعية كحالة فاقدة للقانون أي دون أي سلطة للفصل بين مطالب متارعة. وفي المقابل يمكن لمبادئ العدالة أن تصح موضوعا لاختيار مشترك شريطة أن يكون الموقع البدئي مصفا أي أن يمثل حالة من المساواة. ولا يمكنها أن تكون كذلك إلا في وضع افتراضي صرف.

ويقتضي تحديد محمل الإكراهات التي يتعيّن أن يحصع لها الموقع البدئي حتى يعدّ وضع مساواة على جميع الأصعدة جهدا كبيرا من النظر: وهو جهد يحد نقطة ارتكازه الحدسية في أمثلة «ستار الجهل» - التي يدير لها رولر نقسط كبير من سمعته -.

وتتمثل الفكرة في ما يلي: «إن إحدى السمات الأساسية لهذه الحالة هي أن لا أحد يعرف مكانه في المجتمع ولا موقعه الطبقي أو منزلته الاجتماعية، ولا أحد يعرف أيضا بصيبه من توزيع الحيرات الطبيعية ولا قدراته الذهنية والحسدية وكلّ الأشياء التي

هي من هذا القليل. وقد أذهب حتى إلى اعتبار أن الأطراف لا تدرك التصور الذي لها عن ما هو خير ولا ميولها الفلسفية الخاصة بها».

وقد يتبادر إلى الذهن أن هذه الحالة المفترضة من الجهل تعيد إدخال شيء مثير للإرادة المتعالية لدى كايست التي هي الأخرى مفصصة عن كل قاعدة حسية ولا تحيل بالتالي إلى أي غايات أو قيم، وباختصار تكون محدودة من كل مضمون تليولوجي. غير أن هذه المماثلة معلومة. فلدات حسب رولر مصالح في هذا العالم إلا أنها غير مدركة ما عساه أن تكون فعلا هذه المصالح. ويمكن الحديث في هذا الصدد عن موقف فلسفي يتوسط بين سرعتين المتعالية من جهة والتجريبية من جهة أخرى وهو ما لا يساعد على جعل الوصف الدقيق لما يعنيه رولر بالموقع البدني أمرا سهلا ويرر هذا الغموض بالأساس في الأجوبة التي يقدمها رولر للسؤال المتعلق بمعرفة ما يتعين على الأفراد معرفته من وراء ستار الجهل، حتى يكون اختيارهم موجهًا فعلا صوب أشياء هي حقًا من هذا العالم، أي أن لا يكون الاختيار موجهًا فقط صوب حقوق وواجبات وإنما كذلك صوب شكل من التقاسم للمكاسب الاجتماعية. ومعنى آخر واعتبارا أن الاختيار سيتعلق بمصالح متضاربة فسيكون على الشركاء، وقد وضعوا وراء ستار الجهل، أن يدركوا ما معنى أن يكون الشخص «صاحب مصلحة». وتكون هناك فعلا مشكلة عدالة كلما تعلق الأمر بقسمة مناسبة لامتيازات اجتماعية. وعند ذلك يحب أن يكون الشركاء أشخاصا أحرارا وعاقليين فقط وإنما كذلك أشخاصا حريصين على تحقيق

مصالحتهم الذاتية. ومن هنا يتأتى الإكراه الأول الذي يفرض على الحالة الأولية، وهو وجوب أن تتوفر لكل طرف المعرفة الكافية بالخصائص النفسية العامة للبشر فيما يتعلق بالأهواء والدوافع الأساسية. ويقر رولر صراحة بأن أنثروبولوجيته الفلسفية قريبة جداً من أنثروبولوجية هيوم Hume في «مصنف الطبيعة البشرية» (كتاب الثالث) في ما يخص الحاجات والمصالح والعياءات والمطالب المتضاربة، بما فيها «مصالح ذات تعتبر تصورها لما هو حير حدير بالاعتراف وتتقدم في شأنه بمطالب تستحق الإرضاء» تلك هي إكراهات يسميها رولر «ظروف اعداء» (الفقرة 22).

أما الإكراه الثاني فيتمثل في وجوب إدراك الأطراف المشاركة في المداواة أنه من المفترض أن كل كائن متعقل يسعى إلى امتلاك مقومات اجتماعية أولية² تصبح دونه الحرية مطلباً خلواً من المحتوى. ومن المهم التشديد هنا على أن عرة النفس تدرج ضمن قائمة هذه المقومات الأولية. وبذلك لا تكون المقاربة النديوتولوجية الحالية مجردة من الاعتبارات النديولوجية ما دامت هذه حاضرة منذ «الموقع البدئي» (الفقرة 45) (المقومات الاجتماعية الأولية بما هي قاعدة لكل تحسن مرتقب). ولا يعرف الأفراد وهم في هذا «الموقع البدئي» ما هو التصور الذي سيكون لهم عما هو حير ولكهم يعمون أن البشر يفضلون حياة أكبر سعة من المقومات الاجتماعية الأولية على الحصول على القسط القليل منها.

أما الإكراه الثالث فيقتضي حصول الأطراف المشاركة في

* (biens sociaux primaires.)

المدأولة من وراء ستار الجهل على معبومات كاهية حول مبادئ العدانة موضوع الاختيار مادام هذا الاختيار متعلقا بتصورات متعددة حول ما هو عدل. فلا بد لهم أن يعرفوا البراهين النفعاية وكذلك المبادئ الروولسية للعدالة بما أن الاختيار ليس بين قوانين خصوصية وإنما بين تصورات شاملة حول العدانة. ولهذا السبب يتم في كتاب روولر تقديم مبدئي العدانة وتأويلهما قبل التطرق بتفصيل « للموقع البدئي » (سأعود في القسم النقدي من هذا العرض إلى مشككة ما أسميه « نظام الحبح »). إذ يتعين أن تعرض بتفصيل البدائل التي تطرح أمام الأشخاص في « الموقع البدئي » مع كل تطبيقاتها (الفقرة 21 استعراض البدائل) فيتمثل العقد تحديداً في إسناد رتبة لسنظريات البديلة حول العدانة (ranking options).

وليس هذا كل ما في الأمر: إذ يأمل روولز علاوة على ذلك إضافة ما يسميه « الإكراهات الصورية لمفهوم العادل » أي تلك التي تسحب على كل اختيار لمدأ أخلاقي وليس فقط على مبادئ العدالة. وضرورة الإعلان هي من الإكراهات الأكثر أهمية من بينها. وسرى بعد ذلك كيف أن السعابية لا تسمح بهذا الضرب من الشفافية باعتبار أن المدأ التضحي الذي تتضمنه يقتضي أن يظل محفياً وغير معبر. ويتعين أن يكون كل الشركاء متساوين في المعلومات التي هي في حورتهم. ولهذا لا بد أن يكون عرض البدائل والحبح أمراً عليا. وهناك إكراه آخر يتمثل في ما يسميه روولر استقرار العقد أي إدراكا مسبقاً لطبيعته القهرية في واقع الحياة مهما كانت الظروف القائمة⁽³⁾.

وكحوصلة يمكن أن نقول:

(3) وسرى في الدراسة بني سحصر بها المقالات التي نشرها روولز بعد نظرية لعدالة أن مقتضى الاستقرار هذا هو الذي كان وراء التبعيات التي أحدث لاحقاً على النظرية

أ - يهدف ستار الجهل إلى تحقيق غاية أساسية وهي : « بلورة إجراء مصنف من شأنه أن يكسب كلّ المبادئ التي سنتفق حولها صفة العدل والعرض هو استخدام مصطلح العدالة الإجرائية كأساس للنظرية ». ولا يجب أن يستهان بتلك الرابطة التي توجد بين تخيل ستار الجهل واسحث عن تصور إجرائي خالص للعدالة. وتمثل العدالة الإجرائية بديلاً تاماً لتلك المتضمنة لمحتوى محدّد والتي تحكمها خفيايات متداولة حول ما هو خير مشترك.

ب - العدالة الإجرائية هي عدالة حقاً لأنه يقع بمفعول ستار الجهل إبطال آثار العوامل الظرفية والعرضية. إذ يضمن هذا الستار توفّر الإنصاف في الوضع الذي يشكل نقطة الانطلاق.

ح - ومن هنا تتواصل البرهنة كالتالي: « ما دامت الأطراف [المشاركة في المداولة] تجهل الاختلافات التي توحد بينها وما دام كل واحد منها عاقلاً مثل غيره ويوجد في وضع مماثل لأقرانه فإنّ كلّ واحد منهم سيكون متقبلاً لنفس الحجة ». ثم أيضاً: « إذا فضّل أحدهم، بعد تفكير، تصوراً ما للعدل على تصور آخر فسينسج الجميع على مواله ويمكن عند ذلك بلوغ إجماع ».

ويمكن تلخيص الأمر على النحو التالي: في الوضع البدئي تكون المعادلة بين « كل شخص » و« الجميع » معادلة كاملة.

أي المبادئ يقع اختيارها من وراء ستار الجهل؟

قبل النظر بإسهاب في الصياغة الدقيقة لمدئي العدالة لقم ملاحظتين عامتين حول « موضوع العدالة ». الملاحظة الأولى: ليست العدالة هي المقام الأول فضيلة بيّذاتية، فضيلة تحكم

العلاقات الثنائية، وإنما فضيلة تحكم المؤسسات: «إن العدالة أول فضيلة للمؤسسات، مثلما أن الحقيقة فضيلة الأنساق الفكرية». ويدعو هذا الإقرار الأول منسجما أكثر مع التصور الأفلاطوني مما هو مع تصور أرسطو: فالعدالة مع أفلاطون هي فضيلة الكل («الجمهورية»، الكتاب IV) في حين أن أرسطو في الكتاب V من «الآداب موجهة إلى نيكوماحوس» يعدّ العدالة التوزيعية عدالة خاصة أو جرتية قياسا بالعدالة العامة التي ليست غير طاعة قوانين المدينة. لماذا جرتية أو خاصة؟ لأنها مقترنة بوضع خاص وهو توزيع وقسمة منافع، أمجاد وامتيازات. وعلاوة على ذلك فإن نوع المساواة الخاصة بالعدالة ليست هي تلك المساواة الحسابية وإنما المساواة التناسلية أي المساواة ضمن علاقات: علاقات الشركاء والحصص؛ إذ يتعين أن تكون علاقة شريك بحصة مساوية لعلاقة شريك آخر بحصة أخرى. ولذلك، وبما أن أفلاطون يبدو أكثر اتصالا بازعة الشمولية holistique مما هو الشأن بالنسبة إلى أرسطو فإن روبرت يبدو هو الآخر مواصلا لأفلاطون أكثر منه لأرسطو. غير أن ملاحظتنا الثانية ستعدّل هذا الاستنتاج: فالتصور الروبرتي للعدالة هو في نفس الوقت شمولي وتوزيعي. ومن هنا يتفق روبرت مع أرسطو دون حيانة أفلاطون. ويوضح الاستشهاد التالي ما أسعى إلى إثباته:

«إن الموضوع الأولي للعدالة هو السية الأساسية لمجتمع أو صفة أدق الطريقة التي توزّع من خلالها المؤسسات الاجتماعية الرئيسية الحقوق والواجبات وتحدّد كيفية اقتسام مكاسب التعاون الاجتماعي».

فالنظام الاجتماعي هو إذن بمعناه الأولي سياق توزيع: توزيع

أدوار ومراتب ومكاسب وخسائر وأرباح وتكاليف وفرائض وواجبات. فالأفراد شركاء إذ يشاركون بقدر ما يورّع عليهم المجتمع حصصاً. ويمكن هذا التصور للمجتمع على شاكلة سياق توريعي من تحاور التعارض التقليدي بين تصور شمولي مثل ذلك الذي نجده لدى دوركهايم Durkheim وتصور فرداني مثل ذلك الذي نجده في الفردانية الإيستمولوحية لدى ماكس فيبر Max Weber. وإذا كان لهذا التعارض قيمة ما فسيكون هناك تناقص صراح بين الزعم بأن النية الأساسية للمجتمع هي الموضوع الأول للعدالة ومحاولة استنتاج القواعد الأساسية للمجتمع من خلال عقد. واعتبار أن المجتمع «معامرة تعاون ترمي إلى تحقيق فوائد مشتركة بين الأطراف المساهمة فيها» فلا بد أن تصوره في آن واحد ككل لا يمكن أن يردّ إلى العناصر المكوّنة له وكظام من العلاقات المتبادلة بين الأفراد فيمكن إذن اعتبار العدالة فضيلة مؤسسات، بما هي مؤسسات تهدف إلى تنمية ما فيه خير أعضائها. والمشاركة ليست حاصية هامشية بما أن المؤسسات هي من جهة تؤدي وظيفة توزيعية وهي من جهة أخرى إطار يتحدّد الأفراد من خلاله كشركاء. ولهذا السبب يتعيّن أن يكون الاختيار المعقول ذلك الذي يجري على نحو مشترك لعاية لولوج اتفاق نهائي حول أفضل السبل لحكم المجتمع. ويفسّر ذلك أيضاً بأيّ معنى أن يكون للعدالة، بما هي عدالة توريعية، موضوع أولي وهو السببية الأساسية للمجتمع: هذه البسبية هي ذاتها ظاهرة توريع (وهذا ما يطل فاعلية اعتراضات ر. ب. وولف¹⁴) الذي بطريقة تقترب من الماركسية يتصور خطأ التوريع وكأنه ظاهرة اقتصادية بحتة

(4) انظر R-P Wolff, *Understanding Rawls*, Princeton University Press, 1977

مفصلة عن عملية الإنتاج). وعلاوة على ذلك فإن المجتمع من حيث كونه نظام توزيع هو عبارة عن ظاهرة إشكالية، فما دامت توحد العديد من الطرق في استوزيع وقسمة الامتيازات والتكاليف يكون المجتمع حقاً بدائل ممكنة. ولذلك أيضاً يكون المجتمع من البداية ظاهرة تحكمها ثنائية الاتفاق / الصراع: فمن جهة، يمكن أن تكون كل حصة محل احتياج وخاصة كما سرى ذلك في ما بعد عندما يتعلق الأمر بتوزيع لا متساوٍ. ومن جهة أخرى، يقتضي أيّ توزيع مستقر وفاقاً حول إجراءات لفصل بين مطالب متنافسة. وتتعلق بالضغط المبادئ التي سنفحصها الآن بهذا الوضع الإشكالي الذي أفرره مقتضى قسمة منصفة ومستقرة.

وبعد أن أوضحنا هذا، يمكن لنا الآن أن ننظر في مبدئي العدالة. وسأترك جانبا الصياغة النهائية والناتجة التي تنتج عن الاستدلال المعقد الذي سيكون موضوع الجزء الثالث من عرضنا هذا. واستشهد بها بما يقوله رولر (ص 91):

« يكون أوّل تقديم للمبادئ على النحو التالي: في المقام الأوّل لا بد أن يكون لأي شخص حق متساو مع حق الآخرين في النسق الأكثر اتساعاً من الحريات الأساسية المتساوية بين الجميع والذي يكون مسجماً مع نفس النسق الذي هو لدى غيره. وفي المقام الثاني يجب أن ترتب الفوارق الاجتماعية والاقتصادية على نحو يمكن فيه في نفس الوقت : أ - أن نأمل في أن تكون هذه الفوارق في صالح كلّ فرد. ب - أن تكون هذه الفوارق مرتبطة بمراتب ووظائف مفتوحة أمام الجميع ».

يضمّن إذن المبدأ الأوّل الحريات المتساوية للمواطنة (حرية

التعبير والاجتماع والاقتراع والترشيح للوظائف العمومية). أما المبدأ الثاني فيطبق في وضع من اللامساواة، وينص على أن بعض الفوارق يمكن أن تعدّ أفضل حتى من تقسيم متساو. وبقراً أيضاً (ص 92):

« يطبق المبدأ الثاني في أول تقدير على تقسيم المداحيل والثروة وعلى توحّات المصطومات التي تستخدم الاختلافات في السلطة والمسؤولية التي لكل شخص [ومن هنا جاء مبدأ الاختلاف]. فإذا لم تكن قسمة الثروة والمداحيل في حاجة لأن تكون متساوية بين الجميع فلا بد أن تكون عند ذلك في صالح كل فرد وأن تكون في نفس الوقت مراكز القوّة والمسؤولية سهلة البلوغ للجميع. ونطبق المبدأ الثاني مع الحرص على أن تظل هذه المراكز مفتوحة ثم بعد ذلك نرتّب الفوارق الاجتماعية والاقتصادية على نحو يكسب منه الجميع، مع الخضوع إلى هذا الإكراه. »

وبقدر أهمية مضمون هذه المبادئ تكون أهمية قاعدة الأولوية التي تربطهما ببعضهما. يتحدث هنا روبرت عن نظام تسلسلي:

« يسعى أن ترتّب هذه المبادئ وفق نظام معجمي يكون فيه المبدأ الأول متقدماً على الثاني ويعني ذلك النظام أنه لا يمكن التبرير أو التعويض عن اعتداءات على الحريات الأساسية المتساوية بين الجميع، والتي يحميها المبدأ الأول، بامتيازات اجتماعية أو اقتصادية تكون أكبر » (ص. 92).

وتصدم مباشرة فكرة نظام معجمي الماركسية والرعة

النفعية في نفس الوقت: إذ يسمى رولز هذا النظام معحميا أو قاموسيا نسب بسيط: وهو أن في قاموس ما يكون الحرف الأول معحميا متقدما بمعنى أنه لا يمكن لأي تعويض على مستوى الحروف اللاحقة أن يمحو الأثر السلبي الذي يحسم عن استبداله بأي حرف آخر. لذلك تسمح استحالة هذا الاستبدال لحرف الأول ثقلا لا متناهيا. غير أن النظام الموالي ليس فاقدا لكل ورن، ما دامت الحروف اللاحقة تفرّق بين لتقطين لهما نفس البداية. فيسمح النظام المعحمي لكل المكونات ورا محددا دون أن يجعلها قاسية لأن تُستبدل بغيرها. وإذا طبقنا ذلك على نظرية العدالة ينتج ما يلي: لا يمكن أن تعوّض أي خسارة للحرية مهما كان حجمها بازدياد في السعادة الاقتصادية. فلا نشترى الرضاء مقابل الحرية. ولقد أساء الفهم على نحو خطير المعلقون الذين تناولوا المبدأ الثاني خارج سياق النظام المعحمي، إذ لا يربط النظام المعجمي بين المبادئ فقط وإنما كذلك بين اجزائين المكونات للمبدأ الثاني. فيبعي أن يعدّ وفق هذا النظام المعحمي أصحاب أولوية أوئك الذين هم الأقل حظا من الناحية الاقتصادية والاجتماعية من غيرهم من الشركاء. وهذا ما يعدّه جون بيار دوبري استنباعا لمبدأ رولز ماضيا لدرجة التضحية. فلا يمكن أن يضحي شخص من أجل الصالح العام.

والآن لماذا مبدأ: مبدأ مساواة ومبدأ لا مساواة وليس مبدأ واحدا؟ يعود ذلك إلى أنه على الصعيد الاقتصادي لا يكون المجموع العام الذي سيقع اقتسامه محددا مد البداية وإنما يظلّ

مشروطا بطريقة اقتسامه. فتتأثر الفروق بين مستويات الإنتاجية بالطريقة التي تم وفقها توزيعها. ففي نظام يعتمد المساواة المطلقة يمكن أن تبلغ الإنتاجية مستويات متدنية إلى حدّ يتضرر فيه حتى الشخص الأقل دخلا. إذ توحد درجة تصبح عندها إعادة توزيع المداحيل ذات نتائج عكسية. وعند ذلك يدخل مدأ الاختلاف حيز الفعل. ولهذا السبب يكون رولر عرضة للانتقاد من قبل مجموعتين من الحصوم: يتهم على يمينه بالوقوع في نزعة مساواتية (الأولوية المطلقة التي يسمح لها لمهم أقلّ حظا من غيرهم). أما على يساره فيتهم بتبرير اللامساواة وجعلها مشروعة. ويحيب رولر الفريق الأول: في وضع يتسم بلا مساواة اعتباطية تكون امتيازات الأشخاص الأوفر حظوة مهددة سواء بفعل المقاومة التي سيديها الفقراء أو فقط لمحرد قلة الاستعداد لديهم للتعاون. ويحيب الفريق الثاني. سيرفص بالإجماع كلّ حلّ يكون أكثر تحقيقا للمساواة لأن الجميع سيخسر من ذلك. ويمكن مدأ الاختلاف من انتقاء الوضع الأكثر تحقيقا للمساواة والذي يكون منسجما مع قاعدة الإجماع.

ويقودنا هذا الإقرار الأخير إلى سؤال ثالث: ما هي الأسباب التي تجعل الشركاء وهم وراء ستار الجهل يفصلون هذه المبادئ وفق ترتيبها المعلمي بدل أي صيغة من صيغ الفعانية؟ ها تقفز الاستناعات المصادرة لمكرة التضحية لنظرية رولز في العدالة إلى المستوى الأول وهذا ما يمثل نقطة انطلاق الرهاك الذي أنوي تقديمه الآن.

البرهان

يتعلق البرهان أساساً بمبدأ الاختلاف . وهو برهان مستعار من نظرية تتعلق بكيفية الحسم في ظرف من الأتيقار . ويطلق على هذا البرهان اسم الماكسمين maximin ويتمثل في ما يلي تختار الأطراف المشاركة في المداولة التسوية التي من شأنها أن ترفع إلى أقصى القسط الأدنى . ويعسر ها عدم نقل تلك السمات والحصائص السيكلولوجية المميزة للاعب البوكر poker مثلاً إلى « الوضع البدئي » . ولكن ذلك لن يكون ممكناً لأن السيكلولوجية احصاء بكل فرد هي بالتحديد من ضمن الأشياء التي تحهلها الأطراف المشاركة في المداولة . وفي هذه الحالة لن يكون الدافع الوحيد الذي يحرك الأفراد في الوضع البدئي إلا ذلك الدافع الحاص بأطراف ملتزمة نحو بعضها البعض باحترام عقد حدّدت مضاميه على نحو عمومي وقبّل بالإجماع : فالعقد يولّد ارتباطات والالتزام يرغم . ولا أحد يقيد نفسه إن كان يساوره شك في مدى قدرته على الوفاء بعهده . ومما يجعل الدافع أشدّ إرعاماً هو أن الاتفاق لا بد أن يكون نهائياً وأن موضوع هذا الاتفاق ليس غير البية الأساسية للمجتمع . فإذا وحد خلاف بين تصوّرين للعدالة وكان أحدهما يسمح بقيام حالة لا يمكن أن يقل بها أحد الأطراف في حين يقضي التصور الآخر إمكان قيام مثل تلك الحالة ، فعند ذلك تكون اللعبة للتصور الثاني . ويصّب كلّ جهد روولز على محاولة تيسير الأمر التالي : في الفرصة الدفاعية يكون صاحب الموقع الأقل حظاً الشخص الذي يقدم ضحية ، في حين تكون نظرية العدالة التي يدافع عنها ها هي الوحيدة القادرة على أن تحل من ذلك

الشخص طرفاً مساوياً بالآخرين. ويكفي ذلك في رأيه لإثبات تفوق الأطروحة الثانية.

ويمكن الاستدلال على هذه النقطة دون تحمّل تعقيدات حجة الماكسمين. ففي مجتمع يُعلن فيه عمومياً اعتماد مبادئ رولر، يدرك الشخص الأقل حظاً أن موقعه يستفيد الاستفادة القصوى من الفوارق التي يحدّثها، إذ سيكون حاله أشدّ سوءاً لو كانت الفوارق أقل أهمية مما هي عليه. أما الشخص الأوفر حظاً والذي قد يبدو أقلّ امتياراً مقارنة بأمثاله في مجتمعات أخرى فسيفتنع أنه سيحصل على تعويض عن خسارته النسبية، قياساً إلى الوضع الأفضل الذي يمكن أن توفره له قسمة أقلّ إصافاً، من خلال تعاون أقرانه معه وإلا كانت امتيازاته النسبية مهدّدة بالتلاشي. في حين يكون الأفراد الأقل حظوة في وضع معايير تماماً لما هم عليه في مجتمع يصرّح عمومياً اعتماده المبدأ النفعاني، إذ يطلب منهم عند ذلك اعتبار تحقيق أكبر مستوى من الرفاه لجميع حجة كافية لقبول وضعهم السيئ. وفي حقيقة الأمر يمكن أن تكون الحالة أشدّ سوءاً، إذ لا يقدر نظام نفعاني صلب على الالتزام بقاعدة الإعلان. فلا بدّ للمدعي التضحوي الضمني في النفعانية أن يظلّ حياً حتى يكون ناحياً وهو ما يمثّل سبباً آخر لرفض التصور النفعاني للعدالة في الحالة البدئية.

نقاش

ويمكنني الآن العودة إلى سؤالتي الأولى. هل يمكن أن نستعيب عن التأسيس الأخلاقي للعدالة بتصوّر إجرائي خالص لها؟ إن ذلك هو في نهاية الأمر رهان كلّ نظرية تعاقدية في العدالة.

والفكرة التي أدفع عنها في هذا الصدد تتمثل في التأكيد على أن التصور الإحرائي للعدالة لا يقدم في أحسن الأحوال إلا عقلية لحسن في العدالة يكون دوماً مقترصاً. ولا أقصد بالمرّة من وراء هذه الفكرة تمديد روبرت وإسما فقط بلورة ضميمة يبدو لي أنه لا يمكن تحببها. وسأعتمد في ذلك ثلاث مراحل:

1 - لسظر أولاً في «نظام الحجج» الذي يتبعه كتاب روبرت (استخداماً لتعبير ديكراتي). إن ما يعجب على محمل الكتاب في رأيي ليس النظام المعجمي مثل ذلك الذي تُرتب وفقه مبادئ العدالة وإنما نظام دائري يميّز في نظري كلّ تفكير في محال الاحلاق. فقد يستعرب القارئ عندما يرى أنه قد وقع تحديد مبادئ العدالة وحتى بلورتها (الفقرة 11-12) قبل السطر في الظروف التي يقع فيها الاختيار (الفقرة 20-25) وبالتالي قبل الخوص في موضوع ستار الجهل (الفقرة 24) وعلى نحو أكثر عمقا قبل التذليل على أن هذه المبادئ فقط هي المعقولة (الفقرة 26-30). وذلك لا يجمع روبرت من أن يقدم من ابدية مبادئ العدالة على أنهما اللذان سبق اختيارهما في الوضع البدئي. وفي الواقع منذ الفقرة 3 يؤكد روبرت أن مبادئ العدالة هي:

«المبادئ التي يمكن أن تقلل بها في وضع بدئي من المساواة شخصيات حرة وعاقلة وحريصة على رعاية مصالحها الخاصة وهي مبادئ تحدّد الشروط الأساسية لاجتماعها». وعلى هذا النحو تقدّم نظرية العدالة ككلّ بطريقة مستقلة عن أي نظام يكون فعلاً تسلسلياً يؤدي إلى صياغة المبادئ، الوضع البدئي ثم ستار الجهل ثم الاختيار المعقول. ودون هذا الاستباق لا يمكن تمييز العدالة من حيث هي إنصاف:

« يمكن اعتبار الموقع البدئي حالة الاستقرار الأولية الملائمة
وبذلك يكون الاتفاق الأساسي الذي بلغه مصفا ».

ويُفسر ذلك مطابقة عنوان الفصل 1 : « العدالة من حيث هي
إنصاف » بمضمونه، فيتمّ على هذا النحو إدخال فكرة أن « مبادئ
العدالة تُقفل في وضع أولي يكون هو الآخر مصفا ». فما يتعيّن في
البداية تقديمه ليس فقط معيار الوضع الأولي وإنما حتى أيضا
خصائصه الأساسية وبالتحديد فكرة أن للأطراف المشاركة في
المداولة مصالح غير أنها لا تدرك ماهيتها وأنها « لا تعبر اهتماما
لمصالح بعضها البعض ».

ذلك هو الوضع العريب الذي عليه « نظام الحجج ». فمن
جهة، تقدّم مبادئ العدالة وتزوّل على نحو واسع قبل أن يعطى
الدليل على أنها تلك التي سيقع اختيارها في الحالة البدئية. ومن
جهة أخرى، يسعى أن يفترض على نحو مسبق حصول الاتفاق
البدئي حولها حتى تكتسب هذه المبادئ شيئا من المعقولية. ويقرّ
روولز بهذه الصيغة الدائرية للاستدلال عندما يقدم للمرة الأولى
مبادئ العدالة، فيلاحظ: « سأعرض الآن وعلى نحو مؤقت مبادئ
العدالة اللذين يمكن أن يقع حولهما اتفاق في الموقع البدئي.
والصياغة الأولية لهذين المبدأين هي مجرد نظرة إحصائية.
وسأفحص تباعا صياغات تقرّبا تدريجيا من التقديم النهائي لهما.
وهو تقديم يتعيّن أن نُرجّعه إلى وقت متأخر جدا. وأعتقد أن هذه
الطريقة تمكّن العرض من التسلسل على نحو طبيعي ».

وأفهم هذا التصريح على النحو التالي : قبل تقديم حجة
الماكسمين كان تعريف العدالة استكشافيا فقط، أما بعد تقديمها

فقد أصبح بهائيا. ويترتب عن ذلك أننا لسنا أمام حجة تتع مسارها
خطيا وإنما أمام توصيح تدريجي لفهم مسبق لمدلول العدالة.
2 - ويقودنا هذا الاعتبار الأول الذي نستقيه من الطابع
الصوري للحجة إلى الفكرة الرئيسية التي نريد التذليل عليها وهي
أن التعريف الإحرائي للعدالة لا يشكل نظرية مستقلة، وإنما
يفترض الفهم المسبق الذي يمكننا من تعريف مدأي العدالة
وتفسيرهما قبل أن نتوصل إلى إثبات - إن أمكن لنا ذلك فعلا -
أهما اللذان سيقع عليهما الاختيار في الوضع البدئي، أي وراء
ستار الجهل وسيكون ذلك المرحلة الثانية من رهاسي على
أطروحتي.

ويبدو أن اعتراضني هذا يدقني بتحدّي في وجه كلّ المدرسة
التعاقدية التي تريد أن يكون العد الإحرائي حلّواً من كلّ صمية
حول ما هو حير ، إن كان ذلك في إطار مقارنة تبولوجية لمفهوم
العدالة، أو حتى حول ما هو عدل، إن كان ذلك في إطار صيغة
متعانية من الديونتولوجيا. ويمكن في هذا السياق اعتبار مجمل
كتاب نظرية العدالة مجهودا ضخما لتحقيق استقلالية لحظتي
البرهان أي نظرية الموقع البدئي من جهة، والسبب الموسّع لاختيار
المدأين بدل أي صيغة نفعانية للعدالة، من جهة أخرى. والقراءة
التي أتناها تؤكد على أن الطابع الدائري يعلب على الطابع الخطي
الذي تقتضيه نظرية العدالة حتى تضمن استقلالية السواة النظرية
لكامل المؤلف.

أ - فلننظر أولاً في الحالة البدئية: كلّ الإكراهات التي
تتضمنها قد وقع إنشاؤها بطبيعة الحال كتجربة ذهنية وهي تحلق

وضعا افتراضيا تماما دون أي جذور في التاريخ وفي التجربة. غير
'بها إكراهات يقع تمثّلها على نحو تتحقّق فيه فكرة الإنصاف التي
تقوم بوظيفة المقتضى امتعالي تجاه عملية الاستدلال الإجمالي.
والآن ما عساه أن يكون الإنصاف إن لم يكن المساواة بين الشركاء
أمام مقتضى الاختيار العقلاني؟ أليس ذلك معنى الإيزوتاس isotès
وفق إيزوقراط وأرسطو، وهي تتضمن بدورها فكرة احترام الطرف
الآخر كمساو للذات خلال السياق الإجمالي؟

ب - ويؤكد الدور الذي تصطلع به حجة الماكسمين في
سياق البرهنة هذا على الاشتباه في وجود مبدأ أخلاقي يحكم بقاء
اصطناعيا فيما يبدو فكأنّ رولز يريد أن يقول إن قاعدة
الماكسمين تقدّم لنا في حد ذاتها أساسا مستقلاّ يفسّر تفضيل
الأطراف المشاركة في المداونة لمبادئه في العدالة على انتصو
الضعافي بها. ويقدم هذه الحجة كصريقة استكشافية تمكّن من
تمثّل المدّأين كحلّ ماكسمين لمعضلة العدالة الاجتماعية.
فهناك تماثل في رأيه بين المدّأين وقاعدة الماكسمين عندما
يتعلق الأمر بالاختيار في وضع يعدم فيه اليقين. ويبدو
الرهان في طاهره ذا معقولة تامة إذ يمحّح نتيحة أخلاقية
لمقدمات ليست من طبيعة أخلاقية. غير أنّنا إذا تفحصنا عن
قرب الحجة الأساسية الموحّية ضد الموقف الفعالي والتي
تقصي بضرورة الاستعداد لتضحية بعض الأفراد أو بمجموعات
بأسرها، إن كان في ذلك مصدحة أكبر عدد من الناس، فإننا لا
نتمالك عن اعتبار قاعدة الماكسمين حجة أخلاقية تتحمّى

في صورة برهان من طبيعة تقنية، مستعار من نظرية اتحاد القرار *théorie de la décision* في صورتها الأكثر بساطة أي نظرية الألعاب *théorie des jeux* حيث يكون هناك رابحون وحاسرون ولكلهم حايو ادهس من كل هاجس أخلاقي. ويتمثل عيب التعميمية بالتحديد في ذلك التعميم من الفرد إلى المجتمع. فشتان بين القول إن شخصا ما قد يضطر إلى التصحية بمتعة آتية وضئيلة من أجل متعة أكبر قيمة وبين القول إن إرضاء الأغلبية يقتضي التصحية بما من شأنه أن يرصي الأقلية. فكل من النظام المعلمي الذي يربط بين المبدأ الأول والثاني وقاعدة الماكسمين يفتيان على حدّ سواء مشروعية هذا التعميم من الفرد إلى المجتمع ككل. والحنة هنا هي فيما يبدو لي حجة أخلاقية. وهي موجهة ضدّ ما أسميه، إثر حان بيار دوبوي، المبدأ التصحوي القائم على منطق كشف المدا. وهي في نظري حجة من طبيعة أخلاقية ومن النوع الكانطي تحديداً. ففوق المبدأ التصحوي تقع معاملة بعض الأفراد لا كغايات وإنما كوسائل من أجل ما يُزعم أنه خير الجميع. ويعود بنا هذا إلى الصياغة الثانية للأمر القطعي لدى كانط ومنه إلى القاعدة الذهبية: «لا تفعل لعبرك ما لا تريد أن يفعلوه بك». وقد لاحظت في مقام آخر كيف أن القاعدة الذهبية تمتاز عن الصياغة الكانطية في أنها تحيل إلى مصالح ما. كذلك الأمر بالنسبة إلى روبرت الذي يفصل عن كانط في هذه النقطة تحديداً: إذ يعرف اشركاء وهم وراء ستار الجهل ككائنات بشرية ذات مصالح وإن كانت تجهل ما ستكون عليه تحديداً مصالحها في الحياة الفعلية.

ويمكن أن نلمس منذ بداية الكتاب هذا الفهم لقاعدة
الماكسمين على أنها حجة أخلاقية ضمنية حيث نقرأ في الصفحة
الأولى:

«إن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية مثلما
أن الحقيقة فضيلة الأنساق الفكرية. ومثل ما يتعين رفض ومراجعة
نظرية ما، مهما كان اتساقها وتناسقها، إن لم تكن تمثل الحقيقة،
كذلك يتعين إصلاح أو إلغاء مؤسسات أو قوانين، إن لم تكن
عادلة، مهما كانت نجاعتها ومهما كان حسن تنظيمها. ويمتلك
كل شخص حصانة قائمة على العدالة، لا يمكن لأحد التعدي
عليها. وإن كان ذلك باسم رفاة المجتمع بمحملة. ولهذا السبب
تمنع العدالة ترير فقدان البعض للحرية بحصول آخري على خير
أكبر».

وبعد قراءة هذه الأسطر يحق لنا أن نتساءل: كيف يمكن في
نفس الوقت الإقرار بوجود ضمنية أخلاقية، ثم السعي إلى تحديص
التعريف الإحرائي للعدالة من كل ضمنية حول ما هو خير وما هو
عدل. فهل توجد واسطة ما بين ما يمكن أن أسميه بإيثار السرعة
الأخلاقية والزعة الإحرائية الحالية للنظرية الروولرية في العدالة؟
يقودني هذا السؤال إلى المرحلة الثالثة من نقاشي للنظرية.

3- لقد ألمح رولز نفسه إلى هذه الوساطة التي نبحث عنها
بين الضمنية الأخلاقية التي تحكم نظرية العدالة بمحملها والحنة
التقنية الخاصة للماكسمين في الفقرة 4، عندما استخدم ولمرة
الأولى، مفهوم الموقع البدئي. فبعد أن أعلن أنه يتعين تعريف
مبادئ العدالة باعتبارها:

«تلك التي يقلل بها في وضع من المساواة أشخاص عقلاء حريصون على رعاية مصالحهم ودون دراية بمواطن القوة والضعف المتأثية من العوارض الطبيعية والاجتماعية». (الفقرة 46) يضيف روبرت التصريح التالي: «يمكن مع ذلك تسويغ وصف للموقع ابتدئي يكون بطريقة أخرى. وهو أن نظراً إن كانت المبادئ التي يمكن أن يختارها تتفق مع اعتقادات الراسخة الموزونة جيداً حول ما هي العدالة أو إن كانت هذه المبادئ امتداداً مقبولاً لهذه الاعتقادات» (نفس المرجع).

فلنتوقف قليلاً حول هذا المصطلح «اعتقادات راسخة موزونة جيداً» *considered convictions*. إنها تنحصر كلّ الفهم المسبق الذي يسميه روبرت «حدسي» أي تلك الأحكام الأخلاقية «التي لا فيها كلّ الثقة» (نفس المرجع). أليست هذه القناعات الموزونة جيداً متأصلة على نحو بالغ في حسّ للعدالة مثيل لقاعدة الذهبية كما تطبق على مؤسسات وليس على أفراد في مواجهة بعضهم البعض، وتحديدًا على هذه المؤسسات من جهة وطائفتها انتورية؟ وفي الحقيقة، يعول في غالب الأحيان على حسنا بما هو حور أكثر مما يعول على حسنا بالعدالة. إذ يقول روبرت مثلاً: «لا شكّ بتاتا في أنّ التعصّب الديني والتمييز العنصري جور». وفي هذا السياق يمكن التذكير بأن ر. ج. لوكاس⁵ يبدأ كتابه المتميّز حول العدالة بفصل بعنوان «جور!». فالصرحة من الحور هي صرخة الضحية، تلك الضحية التي تكون الضعيفة مستعدة لتصححها لفائدة المصححة العمة. ولكن إذا كان إحساسنا بما

(5) نظر R-J. Lucas, *On Justice*, Oxford University Press, 1966

هو جور سيمما في العالـب « فإنّ ثقتنا أدنى عندما يتعلّق الأمر بالظـر
في كـيفية قـسمة الثـروة والـفـود علـى نحو صـحيح . فيتـعيـن علـيـهـا عـند
ذلـك الـحـث عـن وـسـيلة لـتـبـديـد شـكـوكـنا » (نفس المـرحـع) . وهـا
تـوضـع الـحـجـج العـقـلاـئـية وإـذ كـانـت لا تـسـتـطـيع أن تـحـلّ مـحـلّ
القـنـاعـات الـراسـخـة المـوزـونـة جيّـدا :

« يـمـكـنـا [...] أن نـحـتـبـر قـيـمـة أيّ تـأوـيـل لـلـحـالـة الـأوّلـيـة
بـمـدـى قـدـرة الـمـادئ الـخـاصـة بـها علـى أن تـتـوافـق مـع قـنـاعـاتـها
الـمـورـونـة جيّـدا وعـبـى أن تـمـدّـا بـحـيـط رـفـيع يـكـون دـليـلـا حـيـث تـبـدو
الـضـرـورـة إلـى ذلـك » (المـقـرـة 46) .

لـ يـمـكـر أن يـذهـب إلـى الـقـول إـبـه قـد تـمّ تـمـثـل التـرتـيـب
الـمـعـمـي لـمـدّـأي العـدائـة بـصـفـة مـسـقـة علـى مـسـتـوى هـذه القـنـاعـات
الـمـوزـونـة جيّـدا :

« يـبـدو مـن الـمـعـقـول والمـقـبـول عـمـومـا أنـه لا يـحـب أن يـسـتـفـيد
أحـد أو يـحـسـر مـن جـراء تـدخـل الـصـدفـة أو الطـبـيـعـة أو الظـرـوف
الـاحـتـمـاعـيـة عـند اـحـتـيـار هـذه الـمـبـادئ » . (المـقـرـة 46) .

و يـمـكـن علـى هـذا النـحو اعـتـبـار كـلّ عـمـلـيـة الـرهـنـة عـقـلـنـة
تـدريـحـيـة لـهـذه القـنـاعـات عـندما تـكـون هـذه الـأخـيـرة مـشـوـة بـأحـكام
مـسـقـة أو تـصـعـف ثـقـتـنا بـها . و يـطـلـق رـوولـر علـى هـذه الـانـطـبـاقـيـة
الـمـتـبـادـة بـيـن القـنـاعـة والـظـنـريـة إـسـمـا يـقـدمـه كـما يـبـي :

« أـعـتـقـد أنـا سـهـتـدي إلـى وـصـف لـلـحـالـة الـأوّلـيـة يـسـتـجـيـب
لـلـشـرـوط الـمـسـقـة والمـعـقـولـة و يـقـود إلـى مـبـادئ تـنـسـجـم مـع أـحـكامـا
الـمـورـونـة جيّـدا ، و قـد وـقـع تـشـديـبـها وتـصـحـيـحـها مـن خـلال سـياق

تعديل نغير فيه أحيانا الشروط التي تحكم ظروف إبرام العقد، وأحيانا أخرى نسحب بعض الأحكام لملاءمتها للمبادئ. وأسمي الحالة النهائية التي سلفها عند ذلك حالة التوارن المتروى».

ونستطيع الحديث عن توازن لأن مبادئنا وأحكامنا تتوافق في آخر المطاف. وهو توازن ناتج عن التفكير المتروى مادما يعرف إلى أي صرب من المبادئ تخضع أحكاما ويعرف كذلك المقدمات المسطقية التي استنتجت منها. ويمكن اعتبار الكتاب برمته بحثا عن ذلك التوارن المتروى. إلا أن ذلك الطابع الدائري - الذي يبدو لي، إن فهمت جيدا سياق البرهنة، أن التوارن المتروى يفترضه - مهدد من قبل تلك القوى الباذة التي تصدر عن الفرضية التعاقدية. وقد شددنا في بداية هذا التقديم على تلك السرعة الإنشائية وحتى الاصطناعية التي تسم بطرية الموقع المدئي وحنة الماكسمين المقدمة لإثبات مبدأ الاختلاف. فهل يمكننا أن نحافظ في نفس الوقت على علاقة تلاؤم (fitness) بين النظرية والقناعة وعلى الاستقلالية الكاملة للحنة المقدمة لإثبات مدئي العدالة؟ تلك هي الازدواجية التي تبدو لي غالبة على النظرية الراولسية في العدالة. ذلك أنها ترغب في تحقيق بصر على واحهتين : بالاستحابة لمقتضى مدئي التوارن المتروى من جهة، وببلورة برهان مستقل من خلال السياق الافتراضي للتفكير، من جهة أخرى.

ويتعلق هذا الالتباس على نحو شامل بدور البراهين العقلية في مجال الأخلاق عموما. فهل يمكن لهذه البراهين أن تحل محلّ القناعات المسابقة من خلال ابتداء حالة اختيار متروا افتراضية؟ أم أن

وظيفتها تتمثل في إدارة نقدية لقاعات سابقة؟ يبدو لي أن روبرت
يحهد نفسه للحصول على أفضل ما هو ممكن من الجهتين، فهو
يريد أن يتمكن من بورة تصور إجرائي بحث لعدالة دون فقدان
الأمان الذي يوقره التوارن المتروبي بين القاعة والظربة

أما أنا فأرى أن المهم المسبق الذي لدينا عما هو جور وعما
هو عدل هو الذي يحدد الوجهة الديونولوجية للبرهان المستقل
نما في ذلك قاعدة الماكسمين. وإذا فصلت هذه القاعدة عن إطار
القاعدة الذهبية، فستستحيل إلى مجرد حجة على ضرورة الفطة
صالحة في كل لعبة مساومة. وليست للوجهة الديونولوجية ولا
أيضا بعد التاريخي لإحساسنا بالعدالة طبيعة حدسية تامة وإنما
يتحاح عن عملية ساء Bildung طويلة الأمد متأية من التقليد
اليهودي والمسيحي، وكذلك اليوناني والروماني أيضا. وبانفصال
عن هذا التاريخ الثقافي تفقد قاعدة الماكسمين ميرتها الأخلاقية.
فبدل أن تكون قاعدة اقتصادية، وأعي بذلك مثيلة لبرهان
الاقتصادي، تتحول هذه القاعدة إلى برهان اقتصادي مزعوم عندما
تجتث من أصولها القائمة في قاعاتنا الموزونة على نحو جيد.

غير أنه لن يكون هناك معنى لهذه الملاحظة الأولى المتعلقة
بانوضع الاستمولوجي للحيح العقلية في مجال الأخلاق إلا
باقترابها بالملاحظة الثانية. وهي أننا لا نستطيع أن نستعي عن
فحص نقدي لإحساسنا بالعدالة. ويكون علينا عد ذلك تمييز أي
المكونات وأي الحواب من قاعاتنا الموزونة جيدا التي تقتضي
احتثانا متواصلا بتد الأحكام المسقة ذات الأثر الإيديولوجي.
ويكون عد ذلك أول مجال لممارسة هذا العمل النقدي الأحكام

المسبقة التي تتحفى وراء ما أسماه أصحاب الرعة الأخلاقية «المقدّمات المحصّنة» مثل حصر محال انطباق مبدأ العداة الذي سمح طيبة قرون بإقصاء العبيد من الدائرة الشرية. وقد يتساءل أحدهم : أليست الثقة في قدرات مواطنين عاديين أو في معقوليتهم أي في استعدادهم على وضع أنفسهم مكان غيرهم وعلى تكرار دواتهم صربا من الطوباوية. ولكن دور هذه الثقة لن تكون القصة الفلسفية للموقع البدئي إلا فرضية فاقدة لكل وحاهة وغير قابلة للتصديق. ولدينا سبب آخر لاعتبار هذا التجاور للأحكام المسبقة ودلث الانفتاح على النقد أمرين ممكنين. ويتأتى هذا السبب مما أشرنا إليه في البداية حول الطابع الإشكالي لمجتمع يتحدد من خلال وظيفته التوزيعية. إن محتمعا مثل هذا يقل من حيث المبدأ العديد من الترتيبات المؤسسية الممكنة ولهذا السبب لا يمكن للعداة إلا أن تكون توزيعية وتقتضي صربا من الاستدلال المرهف حدا مثل ذلك الذي بدأ أرسطو القيام به عندما ميّز المساواة الحسابية عن التناسبية.

وكحاتمة، يمكن القول إن البعت «مورونة جيذا» في التعبير «قاعات مورونة جيذا» هو بنفس أهمية كلمة «قاعات». ويعني البعت مورونة جيذا في هذا السياق مستعدة لقبول نقد الآخر أو حاصعة لقعدة الحجاج، وفق تعبير كارل أوتو أبل K. O. Apel ويرغن هابرماس J. Habermas.

بعد «نظرية العدالة» لجون رولز

لقد كانت سنة 1957 تاريخ صدور أوّل نص لروولز يحمل عنوان وقع اختياره عن قصد: «العدالة من حيث هي إنصاف» «Justice as Fairness». وقد مثل ذلك النص النواة التي تشكّل تدريجيا حوبها المؤلف السميك الصادر في هرفارد سنة 1971 تحت عنوان «نظرية العدالة». وقد واجه الكاتب انتقادات عديدة طول العشرية التي تلت صدور كتابه الذي أثار جدلا واسعا في كمل أنحاء العالم. وفي سنة 1980 بدأت سلسلة جديدة من المقالات تهدف لا إلى مراجعة تعريف مبادئ العدالة كما سبق أن قدّمت في المؤلف المذكور ولا البرهنة على أنها تلك التي يقع اختيارها بدل أي مبادئ أخرى في حالة يتوقّر فيها شرط الإنصاف، وإنما تتعلق هذه المراجعة فقط بمحال تطبيق وبوسائل تفعيل بصرية لم يطرأ أي تغيير على جوهرها. ويمكن لذلك ودون خشية الوقوع في الخطأ اعتبار «A Theory of Justice» كتابا متصمّا لأصول النظرية، وإن كان ذلك لا يعني أنه يمكن أن نقرأه بعد خمس وعشرين عاما دون الانتباه إلى تلك الحواش من لبطرية التي شملها النقد الداتي، وهو نقد سخوص في تفصيله فيما بعد. وقد كان هدف جون رولز في نظرية العدالة وكما دكر بذلك هو نفسه في سنة 1992 في تصدير الترجمة الفرنسية لكتابته التي تلت صدور هذا الكتاب: «تعميم ودفع النظرية التقيدية لمعقد

الاجتماعي إلى أعلى درجة من التجريد»^(١).

وما سيقع إعادة النظر فيه ليس الجزء الأول من هذه القضية وإنما جزؤها الثاني بالتأكيد. إذ نجد فعلا في الأسطر الأولى من اكتاب الصادر سنة 1971 ما يلي: «إن العداة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية مثلما أن الحقيقة فضيلة الأنساق الفكرية»^(٢). وموضوع العداة هو بالتحديد «البنية الأساسية للمجتمع» أي لا المؤسسات الخاصة والتعاملات التي تطرأ ضمن حالات فردية، وإنما انتظام المؤسسات الاجتماعية الرئيسية في سق موحد على نحو يجعله يحدد حقوقا وواجبات أساسية ويهيكل عملية تقاسم المكاسب والتكاليف التي تنجم عن التعاون الاجتماعي. واعتبارا للانتقادات التي وُحِّت لروولز من قبل اختصاصيين في العلوم السياسية من أوروبا القارية بالأساس، يتعين تشديد من البداية هنا على أنه يجب فهم العلاقة الاجتماعية التي يعدها المؤلف صمنا أساسية على أنها علاقة تعاون لا علاقة هيمنة. وهو أمر ليس دون جدوى لفهم أطروحة سنة 1985 والتي تقدم نظرية العداة كنظرية سياسية بالتحديد. وسرى عندما يحين الوقت مع ماذا يتعارض عند ذلك النعت سياسي. ووفقا لهذا التصور للعلاقة الاجتماعية الأساسية يصبح مفهوم «البنية الأساسية» مرادفا للتعبير «نسق اجتماعي تعاوني»: بفعل بنيتها وغائيتها تكون المؤسسات المشكّلة لنسبة الأساسية للمجتمع أطرافا في «مغامرة تعاون من أجل المفعة المتبادلة». ويمكن أن

John Rawls. *Justice et démocratie* Paris, Seuil, 1993, p. 387, p.8.

1) انظر

Théorie de la justice (1971), trad fr, Paris, Seuil, 1987, p.29

2) انظر

تعدّ العدالة المضيلة الكبرى لهذه السنى لأن رهابها الأساسي هو إقامة علاقات تعاونية بين الأفراد المنتمين إليها. وهذا ما يشترك فيه رولو مع التقليد التعاقدى: فمن خلال العقد ينظر إلى المجتمع ومن الوهلة الأولى كظاهرة تجميعية تعاونية. ولهذا الافتراض الأساسي امتياز من الوجهة الإستمولوجية، إذ أنه يحرحا من دائرة الاحتيار القسري ما بين النزعة الشمولية على طريقة دوركهيم أو انرداية المنهجية على طريقة فير. وباعتبار أن النظام الاجتماعي قد حدّد على نحو أولي كسياق توزيع للحقوق والواجبات، للمنافع والتكاليف، يُمكن أن نقول كيفما شئنا إن البنية الأساسية توزّع حصصا أو أن الأفراد المضمونين تحتها يشاركون في عمية التوزيع. فلا أثر إذن في نظرية العدالة لذلك الحد الذي احتل لمدة طويلة من الزمن الصدارة في مجال العلوم الاجتماعية في أوروبا القارية.

I

وإذا أخذنا بعين الاعتبار كل ما تقدّم، أين يتجلى إسهام نظرية العدالة بالدفع بالنظرية التقليدية للعقد الاجتماعي إلى أعلى درحات التجريد؟ منذ الفقرة 3 المعنونة «المكرة الأساسية بنظرية العدالة»، تكون مبادئ العدالة (إذ كما سنرى ذلك هما مدآن، ويشطر الثاني بدوره إلى مبدآن آخرين فرعيين) هي ذاتها تمت التي: «يقبل بها أشخاص أحرار وعاقلون يرعون في حماية مصالحهم الخاصة وقد وضعوا في حالة بدئية من المساواة، وهي مبادئ تحدّد الشروط الأساسية لاجتماعهم» (ص37) وتفسّر هذه الإحالة من عدالة المبادئ المتأتية من الاختيار المثلوي إلى إصاف

الحالة التي ستسمى لاحقاً «الحالة البدئية» عنوان الفصل 1 «العدالة بما هي إصاف». إذ يتصف الاختيار النهائي بالإصاف لأن الحالة البدئية تتسم بدورها بالإصاف. فاختيار مبدئي العدالة يكون مصفاً إذا كانت الحالة البدئية مصففة هي الأخرى («مبادئ العدالة راحمة عن اتفاق يبرم في وضع بدئي يتسم هو ذاته بالإصاف» ص. 39). فتتحمل بالتالي فرضية الحالة البدئية كل أعباء الاستدلال اللاحق. وهذه سمة تغيب على كل التقيد التعاقدي. وقبل أن نتعرض إلى ما يعلمه وما يجهله الشركاء في الحالة البدئية يكون من الهم التشديد على الوجهة الإحرائية لكن عممية الاستدلال وهي وجهة تفرصها هذه الإحاة على الوصع البدئي. وتوضع بين قوسين التصورات لمتضاربة حول «العيش السوي» التي تميز النظريات التليولوجية ومن ضمنها الرعة النفعابية التي تبدو مهيمنة في العالم اساطق باللسان لإكلييري والتي وجدت في حون ستورت ميل وسدجويك أفصح لمدافعين عنها. حتى أن النفعانية - ونوحدها تقريباً - أصبحت تعدّ ممثلة للتوجه التليولوجي باعتبار أنها تعرف العدالة من جهة قدرتها على جلب أكبر خير ممكن لأكبر عدد من الناس. ويضع، من الوهلة الأولى، هذا الرفض للوجهة التليولوجية نظرية العدالة في حاة «نظريات الديونتولوجية، وبالتحديد ضمن الإرث الكانطي، مثلما أعاد التأكيد على ذلك الكاتب في مقال هام صدر سنة 1980 يحمل عنوان «الإبشائية الكانطية في النظرية الأخلاقية»¹. ويشدّد هذا

«Kantian constructivism in moral theory» *The Journal of Philosophy*, n°77, p.164-169. Trad fr in *Justice et démocratie* Op. cit.

(*) انظر

المقال على أن ما سيقع الاحتفاظ به من كانط ليس ذلك التعارض بين الإلزام المتأثري من العقل العملي والميل الحسي (تعبير آخر، السرعة المتعالية مثل ما هو الأمر لدى هابرماس) وإنما فكرة أن العادل هو موضوع إنشاء باعتار أنه يصدر عن اختيار متروّ، في حين أن الحير يعدّ موضوع اكتشاف باعتار أنه يدرك حدسيا. ولا يمكن مواصلة السير بالتواري مع كانط إلى أبعد مما تقل به نظرية الحق⁽³⁾ ونعني بذلك القراءة القوية التي توحد بين التشريع الذاتي الذي يعرف معنى الاستقلالية الأخلاقية و«المعل الذي يتحوّل بمقتضاه الشعب ذاته إلى دولة»⁽⁴⁾. إن هذا هو عيس ما يسميه كانط نفسه «الإرادة المشرّعة الخاصة بالإنسان داخل الدولة»⁽⁵⁾ ولا يعني ذلك أن فكرة الخير عائدة تماما من نظرية يكون فيها للعادل أولوية على الخير، إذ يحتلّ مفهوم «المقوّمات الاجتماعية الأولية» مكانة متميّزة على مستوى تعداد الأشياء التي ستورّع وتستمي من حيث هي كذلك إلى السية الأساسية للمجتمع. غير أن فكرة الحير وإن كانت حاضرة في هذا المستوى فهي مقصاة تماما من إجرائية التوريع. إذ يتعيّن على كلّ إجرائية منصبة للتوريع أن تكون قابلة للتحديد دون الحاجة إلى تقويمات مقترنة بتوصيف كلا حيرات» لمنافع تسمح إلى الشركاء في العقد الاجتماعي أو لأعباء يثقل بها كاهلهم وسنعود إلى هذه النقطة عندما سنتعرّض إلى النقاط الرئيسية لتحديد الذي أثّرت به نظرية العدالة. ولكن إذا كانت هذه

3 (نظر E. Kant, *Métaphysique des mœurs*. Première partie: *Doctrine du droit*, trad. fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 1971

4 نفس المرجع، العقرة 47.

5 نفس المرجع

حيرات مطروحة لتوزيع المصنف في الطابع المصنف لتوزيع غير
مدين بأي شيء لصفقتها كخير في حين أنه يكون مدينا كل الدين
لإجرائية المداولة. فعندما يكون العادل تابعا لخير يكون موضوع
اكتشاف وعندما ينتج بأدوات إجرائية يكون عند ذلك موضوع
إنشاء وغير معروف سلفا، إذ يفترض أنه يحصل عن المداولة التي
تحرى في وضع من الإنصاف التام. فسيتركز إذن كل مجهود رولز،
في إعادة صياغة العقد الاجتماعي، على العلاقة بين إجرائية
المداولة والوضع الأولي من الإنصاف. وتتضمن هذه الصياغة
الجديدة ثلاثة مشاكل. الأول هو التالي: ما الذي يضمن توفّر
الإنصاف في وضع المداولة الذي يمكن أن يستج عنه اتفاق حول
التظيم العادل للمؤسسات؟ أما الثاني فهو: ما هي المبادئ التي
يتم اختيارها في وضع مداولة متخيّل؟ في حين أن الثالث هو: ما
هي الحجح التي من شأنها أن تحمل الأطراف المشاركة في
المداولة على اختيار المبادئ الروولزية بالإجماع بدل، لنقل، أي
صيغة من صيغ النزعة النفعانية؟

وتوافق فرضية الوضع البدئي والأمثلة الشهيرة لستار الحهل
التي تشتعل هنا كمبدأ عرض، السؤال الأول. ولن تكون هناك أي
معالجة في التشديد على الطابع التاريخي والافتراضي لهذا الوضع
إذ يعوّض في حقيقة الأمر الوضع البدئي، حسب رولز، حالة
الطبيعة لدى التعاقد بين الأوائل باعتبار أنه يتحدّد كحالة مساواة.
وتذكر هنا كيف أن حالة الطبيعة، لدى هوبز، هي حالة حرب
لكلّ ضدّ الكلّ وهي، وكما شدّد على ذلك ليو ستراوس، تلك
الحالة التي يشكّل فيها الخوف من الموت العنيف الهاחס

المستند نكل فرد. فما هو إذن موضع انشغال لدى هوبر هو الأمر وليس العدالة. ودون أن يشاطر هوبر انتروبولوجيته المتشائمة يقدم أيضا روسو وكانط الحالة الطبيعية كحانة فاقدة للقانون وبالتالي كحالة تعدم فيها كل سلطة تحكيم بين مطالب متازعة. وفي المقابل يمكن بمبادئ العدالة أن تصبح موضوع اختيار مشترك ولكن شريطة أن يكون الموقع البدئي منصفا أي مساويا بين الجميع. غير أنه لا يمكن أن يكون كذلك إلا في حانة افتراضية. لذلك يقضي رولر وقتا كبيرا في التفكير في الشروط التي يتعين أن يستجيب لها الموقع البدئي حتى يمكن أن يعدّ وصفا منصفا من كل المواحي. وتولي أمثلة ستار الحهل تعداد محمل الإكراهات التي يتعين أن يخضع لها الموقع البدئي. وتعلق النقطة الأساسية بتحديد الأشياء التي يتوجب على الأفراد معرفتها، رغم ستار الحهل، حتى يؤدي اختيارهم إلى توزيع منصف للموائد والحسائر في المجتمع الفعلي، حيث نحتمي وراء الحقوق مصالح تكون موضع رهان. وعن ذلك يصدر الإكراه الأول والذي يتمثل في التالي: لا بد لكل شريك أن تكون له المعرفة الكافية بالنفسية العامة للبشر فيما يخص الأهواء والدوافع الأساسية. ويقر رولر صراحة أن انتروبولوجيته الفلسفية قريبة جدا من تلك التي بعدها لدى هيوم في الكتاب 3 من «مصنف الطبيعة البشرية» فيما يخص الحاجات والمصالح والغايات والمطالب المتضاربة، بما في ذلك: «مصالح ذات تعتر أن تصوّرها لما هو حير حدير بالاعتراف من قبل الآخرين وتتقدم في شأنه بمطالب ترحو أن تقع الاستجابة لها»⁶. أما الإكراه الثاني فيتمثل في الآتي: لا بد للشركاء أن يكونوا

(6) انظر : Théorie de la justice, op cit, p. 130

عنى دراية بالأمر التالي: وهو أنه من المفروض أن يرغب كل كائن متعقل في امتلاك المقومات الاجتماعية الأولية التي يصح دونها مقتضى ممارسة الحرية مطبقاً حايلاً. ومن المفيد التأكيد في هذا المصمار على أن «احترام الذات» يدرج ضمن هذه القائمة من المقومات الأولية. ويتمثل الإكراه الثالث في ما يلي: بما أن الاختيار هو بين تصورات متعددة للعدالة، فلا بد أن تتوفر للأطراف المشاركة في المداولة المعلومات الكافية حول محتلف مبادئ العدالة المطروحة للاختيار. إذ يسعى عليهم معرفة الحجج المعنوية وتلك التي تقوم عليها المبادئ البروزية في العدالة لأن الاختيار ليس بين قوانين خصوصية وإنما بين تصورات شاملة حول العدالة. وتتمثل المداولة، عند ذلك بالتحديد، في ترتيب محتلف المطريات المدينة. وهناك إكراه آخر يقتضي بأن يكون الشركاء متساوين من حيث المعلومات التي يمتلكونها وهو ما يجعل عرض الدائل والحجج أمراً يحدث على نحو عمومي. كما يوجد إكراه آخر يتمثل في ما يسميه رولر استقرار العقد، ويقتضي بأن تكون الأطراف المشاركة مدركة على نحو مسبق أن العقد سيكون مرغماً في الحياة الفعلية مهما كانت الظروف القائمة. وسنرى فيما بعد كيف أن هذا المقتضى قد بدا لروولز لا واقعياً إلى حد جعله يعيد فحص السؤال المتعلق بالظروف التي يطبق فيها عقد يعدّ ملزماً. وتشهد على صعوبة المشكل المطروح تلك الاحتياطات الكبيرة المتحدة أي: «ببورة إحراء مصف يجعل كل المبادئ التي يمكن الاتفاق حولها عادة. والهدف الذي ننشده هو استخدام مصطلح العدالة الإجرائية الخالصة كقاعدة

عنى دراية بالأمر التالي: وهو أنه من المفروض أن يرغب كل كائن متعقل في امتلاك المقومات الاجتماعية الأولى التي يصح دوماً مقتضى ممارسة الحرية مطباً حاوياً. ومن المفيد التأكيد في هذا المضمار على أن «احترام الذات» يدرج ضمن هذه القائمة من المقومات الأولى ويتمثل الإكراه الثالث في ما يبي: بما أن الاختيار هو بين تصورات متعددة للعدالة، فلا بد أن تتوفر للأطراف المشاركة في المداولة المعلومات الكافية حول مختلف مبادئ العدالة المطروحة للاختيار. إذ ينبغي عيهم معرفة الحبح النفعالية وتلك التي تقوم عليها المبادئ الروولرية في العدالة لأن الاختيار ليس بين قوانين خصوصية وإنما بين تصورات شاملة حول العدالة. وتمثل المداولة، عند ذلك بالتحديد، في ترتيب مختلف النظريات البديمة. وهناك إكراه آخر يقتضي بأن يكون الشركاء متساوين من حيث المعلومات التي يمتلكونها وهو ما يجعل عرض البدائل والحبح أمراً يحدث على نحو عمومي. كما يوجد إكراه آخر يتمثل في ما يسميه روولر استقرار العقد، ويقتضي بأن تكون الأطراف المشاركة مدركة عنى نحو مسبق أن العقد سيكون مرعماً في الحياة الفعلية مهما كانت الظروف القائمة وسرى فيما بعد كيف أن هذا المقتضى قد بدا لروولر لا واقعياً إلى حد جعله يعيد فحص السؤال المتعلق بالظروف التي يطبق فيها عقد يعدّ ملزماً. وتشهد على صعوبة المشكل المطروح تلك الاحتياطات الكبيرة المتحدة أي: «بلورة إحراء مصف يجعل كل المبادئ التي يمكن الاتفاق حولها عادلة. والهدف الذي سشده هو استخدام مصطلح العدالة الإحرائية الحالية كقاعدة

المحظوظ " ". وتسمى هذه المبادئ مبدأ الحرية المتساوية بين الجميع (1) ومبدأ الاختلاف (2) والمساواة في المحظوظ (2). ويضمن المبدأ الأول بطبيعة الحال الحريات المتساوية للمواطنة (حرية التعبير والاجتماع والتصويت والترشح للوظائف العمومية). ولكن ما هي الحاجة إلى مبدأ ثانٍ؟ تحذر الملاحظة - لدى روبرت مثل ما هو الأمر دون ريب لدى أغلب أصحاب النزعة الأخلاقية من قبله - أن استنكار واقع المساواة يمثل الحافز للتفكير. إذ أن ما يشغله هو قبل كل شيء ذلك التفاوت في المحظوظ منذ البداية عند دخول الأفراد معترك الحياة. وهو تفاوت يمكن أن نسميه عدم تكافؤ في «نقاط الانطلاق». ويفكر روبرت بطبيعة الحال في اللامساواة المقترنة باختلاف إسهامات الأفراد في سير دواليب المجتمع وفي اختلافهم من حيث الأهلية والكفاءة والقدرة على الاصطلاح بالمسؤولية الح... وهي لامساواة لم يتمكن أو لم يرغب أي مجتمع في التخلص منها. ويكون المشكل التالي في تعريف الإنصاف على نحو يمكن فيه تقييص هذه اللامساواة إلى درجة دنيا ما دام من المستحيل إلغاؤها تماما. ويمكن أن نخصص الأمر على النحو التالي: هل يمكن لنا أن نتحدث بكل إنصاف عن أشكال من اللامساواة تكون عادلة أو على الأقل أقل إححافا من غيرها؟ من هنا يتأتى المبدأ الثاني للعدالة، إذ يضع في حوزته الأول الحدود التي لا يجب أن تتخطاها هذه الأشكال من اللامساواة حتى تعدّ أفضل من أشكال أخرى أكبر منها وأفضل كذلك من قسمة متساوية. وهذا ما يفسر اعتماد تسمية مبدأ الاختلاف، إذ يعمل هذا المبدأ في جزئه الثاني، بقدر

(8) انظر : Théorie de la justice, op. cit, p. 341.

الإمكان، على إلغاء أشكال التفاوت الساحمة عن الاختلاف في السلطة والمسؤولية. فيستقي، على هذا النحو، من الحالات المعروضة للاختيار والمتوافقة مع قاعدة الإجماع تلك التي تكون أكثر تحقيقاً للمساواة من غيرها . ونقدر أهمية مضمون هذين المبدأين تكون أهمية قاعدة الأولوية التي تربط أحدهما بالآخر. إذ يتحدث رولزها عن ترتيب متسلسل أو عن نظام معلمي لهذه المبادئ وهو ما يجعله في صدام مع الماركسية والنفعية في نفس الوقت وعند تطبيقه على مبادئ العدالة، يكتسب الترتيب المتسلسل أو المعلمي المعنى التالي: «لا يمكن أن تترد أو أن تعوض عن انتهاكات للحريات الأساسية المتساوية بين كل أولئك الذين يحميهم المبدأ الأول بالحصول على امتيازات اجتماعية أو اقتصادية تكون أكبر»⁽⁹⁾. وعلاوة على ذلك، يفرض الترتيب المعلمي نفسه على حركتي المبدأ الثاني: إذ يتعين أن يكون للأشخاص الأقل حظاً على الصعيد الاقتصادي من سواهم الأولوية بالمعنى المعلمي على بقية الشركاء. وهذا ما يعده جان بيار دوبوي استثناء مائلاً لفكرة التضحية يستح عن مبدأ رولز، إذ لا يجب أن تقع التضحية بالشخص المتصر حتى لو كان ذلك من أجل الصالح المشترك. وهذا تبغ الزعة المضادة للنفعية في نظرية رولز حول العدالة أوجها.

ونأتي الآن إلى السؤال الثالث: ما هي الأسباب التي تجعل الشركاء يفصلون، وهم وراء ستار الجهل، هذه المبادئ وفق ترتيبها المعلمي بدل أي صيغة من صيغ النفعية؟ إن الحجة التي تحتل

(9) انظر : *Théorie de la justice*, op. cit, p. 92.

مكانة مرموقة في نظرية العدالة هي حجة مستعارة من نظرية اتحاد القرار *théorie de la décision* في ظرف من اللأيقين^(*). وتسمى هذه الحجة بالماكسمين لأنها تفترض أن الشركاء يحتارون التدبير الذي من شأنه أن يرفع القسط الأدنى إلى أقصى حد ممكن وإن كانت لهذه الحجة في الحالة البدئية ومن وراء ستار الجهل قوتها ومنازعتها فلا أحد يعرف مع ذلك المكانة التي ستكون لها في المجتمع الفعلي. فروولز يفكر من خلال حملة من الإمكانيات النظرية الحالية، في حين يكون المتعاقدون ملتزمين تحاه بعضهم البعض بمقتضى عقد حددت شروطه عمومياً وقُبِل بالإجماع. وإذا تضارب تصوران حول العدالة وكان أحدهما، إن اعتمد، يسمح بقيام وضع لا يمكن أن يقبل به أحد الأشخاص، في حين يقضي التصور الآخر مثل تلك الإمكانية، فبعد ذلك يتعين اعتماد التصور الثاني.

II

وقبل أن ننظر في التنقيحات الهامة التي أدخلت على مؤلف «نظرية العدالة» في سنوات السنوات 1980-1987 يكون من المفيد التأكيد، من جهة، على تلك الحواش من النظرية التي ستشملها لاحقاً المراجعة التي ستحدث عنها، ومن جهة أخرى، على تلك التي سيعتبرها الكاتب نفسه فاقدة لدقة ولقوة الحجة أو لنقل صراحة بأنها غير صائبة.

(*) يتعلق الأمر هنا باتحاد قرار أو احسير موقف في ظرف تعدم فيه اليقين وهي الحجة التي تكون عنها الأعراف المتعاقدة في الموقع البدئي وراء ستار الجهل (المترجم)

1 ويتعين إدراج صمم الأولى، في المصاف الأول، تلك الإشارة الموجودة منذ الفصل 4 من نظرية العدالة والمتعلقة بوظيفة يمكن أن بعدها لا وظيفة فهم مسبق فقط، وإنما أيضا وظيفة اصطحاب متواصل تقوم به تلك التي يسميها جون رولز «قاعاتا الموروثة حيّدا» *considered convictions* في ما يخص العدالة. لا بد أن تورن هذه القاعات حيّدا لأنه إذا كان الحكم الأخلاقي العادي متأكدا في بعض الحالات الحلية من المحور (التعصب الديني، التمييز العرقي) فإننا نكون أقلّ اطمئنانا عندما يتعلق الأمر بقسمة الثروة والنفوذ بإصاف. إذ لا بد لنا عند ذلك، يقول رولز، من البحث عن وسيلة لتبديد شكوكنا. وتقوم عند ذلك الحجاج النظرية بدور الاختبار وهو الدور ذاته الذي يوكفه كاسط إلى المبدأ الذي يمكن من فحص قابلية قاعدة الفعل لأن تصح كوبة. ويمكن بهذه الطريقة اعتبار كل جهاز البرهنة عقلنة تدريجية لهذه القاعات عندما تكون تحت وقع الأحكام المسبقة أو عندما تفقد مناسبتها لفعل الشكوك التي تحوم حولها. وتتمثل هذه العقبة في سياق معقد من البحث عن المواءمة المتبادلة بين القناعة والنظرية. «أفترض أننا سننتهي إلى الحصول على وصف للحالة الأولية يعبر في نفس الوقت عن الشروط الأولى المعقولة ويفضي إلى مبادئ مسحمة مع أحكامنا الموروثة حيّدا، وقد وقع تشديدها وتنقيحها كما يسعى من خلال سياق موائم سعي فيه في بعض الحالات ظروف إبرام العقد، وفي حالات أخرى بسحب بعض الأحكام محاولين ملاءمتها مع المبادئ. وأسْمِي الحالة النهائية التي نبلغها عند ذلك بالتوازن المتروكي»⁽¹⁰⁾.

10 انظر : *Théorie de la justice*, op. cit, p. 47.

وقبل أن يؤدي دورا أثناء المراجعة اللاحقة لنظرية يضيف مصطلح التوازن المتروي صيغة مميرة على الاستدلال. فهي تلك الحالات، حيث يكون قد ساد نعد ضرب من الاتفاق الأخلاقي يتشكّل ما يمكن اعتباره فهما مسبقا لمبادئ العدالة. وهو ما يمكن من عرض هذه المبادئ حتى قبل أن يبدأ سياق صياغتها الصورية. وهذا لا يمنع حقا أن تشكّل كلّ تلك السورة لنظرية العدالة مجهودا ضخما لضمان استقلالية لحظتي الاستدلال المتمثلة في مفهوم الحالة البدئية، ثم في السبب الذي يجعلنا نختار مبدئي العدالة بدل أي صيغة من صيغ النفعانية وفي ما يتعلق بالوضع البدئي فإن كلّ الإكراهات التي يتضمنها قد حدّدت من خلال تحربة ذهنية تحلق وضعاً افتراضيا حالصا، دون أي جذور لها في التاريخ أو في الواقع المعيش. غير أن هذه الإكراهات محدّدة على نحو يجعلها تحقّق فكرة الإنصاف، وهي فكرة لنا عنها انطباع أوّلي في تلك الأوضاع التي يكون فيها حكما الأخلاقي راسخا. أما حجة الماكسمين فهي، وكما سبق وأن أسلفنا، حجة تقسية مستعارة من بطرية الألعاب حيث يكون هناك رابحون وخاسرون محرّدين من كلّ هاجس أخلاقي. ولكن يمكن لنا أن نتساءل إن كانت هذه الحجة تختلف عن تلك الصورة الملطّفة من النفعانية مثل تلك التي نحدّثها في النزعة الاستيعابية *consequentialisme*، نو نم تكن هذه الحجة مرفوقة منذ البداية بأخرى أخلاقية مستمدّة من اعتقاداتنا الراسخة الموروثة حيّدا، ويعني بها تلك التي تفرض أن يؤخذ مصير الشخص الأقلّ خطأ من غيره في كلّ قسمة لامتساوية كمحكّ لمعرفة مدى إنصاف تلك القسمة.

وسرى فيما بعد كيف استخدم مصطلح الاختيار المتروى كنقطة ارتكار للمراجعة التي قدمت ككتاب «نظرية العدالة» بداية من سنة 1980 ولكن يتعين قبل ذلك قول بعض الأشياء حول تلك النقاط من النظرية التي اعتبرها جون رولس نفسه ضعيفة الحجة أو أنها بالأحرى غير مقبولة. وهو إقرار لا علاقة له في نظره بالنقد الموحه بالأساس من قبل «أصحاب السرعة المتحدة» (communautariens). وقد اعترض هؤلاء أساسا على أنه لا نرى كيف يمكن لعقد «لاتاريحي» مثل ذلك الذي يبرم في الحاة البدئية ومن وراء ستار الجهل أن يربط بين الأفراد في مجتمع «تاريحي». وقد استند هؤلاء إلى أن المقومات الاجتماعية الأولية التي تمثل، في الصيغة الراولسية للتعاقد، الأشياء التي هي موضوع التوزيع لن تكون، باعتبار طبيعتها كخير، دون أثر في القواعد الصورية التي تحكم عملية التوزيع. ولكن ما الذي يمكن من تحديد هذه المقومات الاجتماعية كخير، إن لم تكن تلك الاعتبارات التي هي محرّد تقديرات وتقويمات نرر غير متحاسة كلما قاراهها في ما بينها؟ ومن هذا الاختلاف المعلي بين الخيرات المتضمنة في الأشياء المطروحة للتوزيع (أشياء قابلة لأن تكون سعا وأحرى غير قابلة لأن تصح كذلك، مواقع السلطة والمسؤولية) يستنتج والرار Walzer ضرورة أن تحال التعريفات التي تبدو في كل مرة مختلفة للعدالة إلى الدوائر المتعددة والمتنافسة، وهي تعريفات تحكم كل واحدة منها «أنماط من

11) انظر N Daniels, *Reading Rawls*, New York 1975 M. Sandel, *Liberalism and the limits of justice*, Cambridge, 1982, Ch Taylor, *Philosophical Papers*, Cambridge 1985 M. Walzer *Spheres of justice*, Basic books, 1983

الفهم المشترك» داخل متّحدات communautés ذات وجود واقعي. وإن لم يأخذ رولز هذا الاعتراض بعين الاعتبار فذلك يعود أولاً إلى أنه تصوّر أنّ قاعدة التوزيع مدرمة على الصعيد العقلي بقدر كاف لإبطال مفعول اللاتحانس في الحيرات، وأيضاً لأن مفهومه «للبنية الأساسية للمجتمع» يقتضي فصلاً كاملاً بين هذه الأحيرة والمؤسّسات الخاصة الخاضعة فعلاً لذلك التنوّع واللاتحانس في الخيارات والتفديرات المقترحة بها. وأبعد ما يكون رولز قد تارل حول هذه المقطة، إذ ما فتى يدعم الوجه الكاظمي لنظريته لا ضدّ السفعية والديرتارية، مثل تلك التي حدها لدى نوزيك¹² وحسب، وإنما أيضاً ضدّ مختلف أشكال السرعة المتحدية مثلما يمكن لنا معاينة ذلك من خلال دراسة صدرت في سنة 1978 *The Basic Structure as Subject* (البنية الأساس كموضوع) وأخرى صدرت سنة 1980 *Kantian constructivism in moral theory* (الإنشائية الكاظمية في النظرية الأخلاقية). إن ما سيسبب تلك اسلسلة من التقيحات، التي سنأتي على ذكرها، هي تلك الصعوبة التي تبدو في الظاهر مثيلة لتلك التي أصرها أصحاب النزعة المتحدية وتفتن لها كذلك كاتب «نظرية العدالة» نفسه في مؤلفه الضخم.

فالصعوبة قائمة، كما يعلن عن ذلك الكاتب نفسه: «داخل نظرية العدالة كإبصاف أي أن تحيلها في الجزء اثالث لمسألة

12) R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York, trad fr (نظر) *Anarchie Etat et Utopie*, Paris, 1988

استقرار مجتمع ديموقراطي لا يسعهم مع محمل النظرية»⁽¹³⁾. وما يعنيه جون رولز منذ سنة 1971 بالاستقرار هو تلك الحاصية التي يتمتع بها العقد في الدوام والربط بين أحيال متعدّدة والقدرة، لإنجاز ذلك، على الانحراط ضمن تاريخ محدّد حيث يطمح السياسي مند ماكيافال Machiavel إلى التحلّص من قصر الحياة الفردية وتقلّب الأهواء وتغيّر المصالح الفردية.

2- ولمواجهة هذه الصعوبات انتهى التفكير بحون رولز إلى ضرورة حصر محال انطباق المبادئ على ضرب معيّن من المجتمعات، أي تلك التي يسميها الديموقراطيات الدستورية أو الليبرالية دون تعبير تعريف مبدأي العدالة أو أي شيء يخصّهما، ولا أيضا الحقبة التي تدفع إلى تفصيلهما على أي نوع من المبادئ الأخرى. وهو حصر لمحال تطبيق النظرية يقع وفق مجموعة من الشروط تنتمي إلى تاريخ هذه المجتمعات وتشتعل ك شروط قبول أو مصادقة على تلك المبادئ المجردة لنظرية العدالة والحجج المقدّمة في شأنها.

أ- وللتعرّف جيّدا على صيغة هذه المحدودية الأساسية لحقل تطبيق نظرية العدالة لا بدّ من إدراك أي طموح فرصت هذه المحدودية التحلّي عنه. لقد فرضت التحلّي بالأساس عن إدعاء النظرية بأنها جامعة (comprehensive) أي أنها صالحة، من جهة، لكلّ المجتمعات الممكنة، ومن جهة أخرى، لكلّ المؤسسات التابعة لبنية الأساسيّة بما هي ذلك المؤسسات الدولية ذات الرتبة العالية ولكلّ التعاملات الاجتماعية أيضا.

13 (نصر) Preface à la traduction française des essais de 1978 à 1990 sous le titre *Justice et démocratie*.

ولقد كانت نظرية العدالة في الصورة التي قدّمت بها سنة 1971 نظرية جامعة من هذا القبيل، وإن لم يقع التصريح بذلك على نحو علني. وبهذه الصفة كانت تدخل في تنافس مع التصورات الأخرى التي تشترك معها في هذه الصفة مثل بفاعلية «ميل» Mill والبرعة المتعالية الكانطية التي يحدوها هي الأخرى الطموح إلى الإحاطة في نفس الوقت بمحمل التعاملات الإنسانية والمؤسسات التي تحكمها. وبهذه الصفة تدخل أيضا نظرية العدالة في نراع مع التصورات المختلفة عن «العيش السوي» التي يتبناها أفراد ومتمحدات في ظلّ مفهوم ما للخير. ولهذا الاعتبار الأخير أهمية بالغة لأن التعارض الذي وقع التشديد عليه مرّات متعدّدة بين العادل والحيّر قد بدا وكأنه مطروح على مستوى كبير جدا من العمومية ومن الآن فصاعدا ستتّرك تصوّرات الحير للقداامي والقروسطيين وكذلك للفاعليين بمختلف مشاربهم في ذلك المستوى من العمومية الجامعة، ولكن في إطار قاعدة عدالة يعتمد عليها ضرب معيّن من المجتمعات وهو مجتمع الديمقراطية الدستورية أو الليبرالية. وبهذا المعنى لن يظلّ التعارض بين ما هو حير وما هو عدل متجانسا وإنما يصحّح غير متساوق، فالحير هو عنوان لنظريات جامعة يتبناها أفراد أو مجموعات بشرية معيّنة في حين يكون العادل المبدأ المسير للمجتمعات الدستورية والليبرالية. إن هذا الضرب من اللاتساوق بين مفهوم العادل والحيّر هو ما أراد رولر التعبير عنه من خلال عنوان المحاضرة التي ألقاها سنة 1985 (نظرية العدالة بما هي إنصاف: نظرية سياسية لا ميتافيزيقية) Justice as Fairness, political not metaphysical

وتؤحد ها كلمة الميتافيزيقا كمرادفة لكلمة جامعة comprehensive وهو أمر يثير الاستعراب فيما يتعلّق بـ«ميل» و«كايط». أما الـ«عت» «سياسي» فهو يؤحد بالمعنى الحصري التالي: يحكم الديمقراطيات الدستورية أو الليبرالية، حيث يستخدم رولز الصفتين معا دون تمييز ولكنه لا يفصل بتاتا الثانية عن الأولى ما دامت الليبرالية ذاتها يمكن أن تؤخذ أحيانا على أنها نظرية جامعة لنقل إذن إليها ميتافيزيقية أي تتضمن رؤية للعالم تحيط بمحمل العلاقات الإنسانية سواء كانت خاصة أو عمومية، مُتَحَدِّيةً communautaire أو مدولة étatique، قومية أو دولية وأحيانا من حيث أنها تصف السية الأساسية لنوع معيّن من المجتمعات وهي تلك المجتمعات الديمقراطية المتقدّمة. ولهذا يحرص رولز على تمييز الليبرالية السياسية عن تلك الليبرالية التي يمكن أن نعدّها ميتافيزيقية.

ما هي الدواعي التي تكسر وراء التقليل الهائل لحقل فعالية نظرية العدالة؟ إن هذه الدواعي تاريخية بالأساس وتنقسم إلى ضربين: الضرب الأول يفرض ذلك النوع من الفصل الذي سبق أن أشرنا إليه. أما الثاني فهو يدفع في اتجاه قيام علاقات إيجابية جديدة بين المستوى الإحرائي لفكرة العدالة والمستوى الحوهرى المتمثّل في التصورات الدينية والفلسفية والأخلاقية التي يتساها الأفراد أو المجموعات المكوّنة للمجتمع. ويندرج المقال المشهور «مفهوم الوفاق من خلال التقاطع» The Idea Of Overlapping Consensus صمن الضرب الثاني من الدواعي التي ذكرناها آنفا. ولا يمكن أن نحصل

على إجابة متكاملة على الاعتراض الذي وجهه رولز لنفسه في شأن استقرار العقد الاجتماعي وفق نظرية العدالة إلا مع هذه السلسلة الثانية من الاعتبارات.

ب- ونكر لتوقف قليلا عند تلك الدواعي التي اعتبرناها سببية. إن السبب الرئيسي الكامن وراء ذلك الضرب من التراجع الذي نلاحظه بداية من 1978، هو من قسيل تاريخي وسوسولوجي: إنه «واقعة التعددية». ويرجع رولز هذه الواقعة أساسا إلى الحروب الدية للعرب المسيحي في القرنين السادس والسابع عشر. فقد فرصت هذه الحروب كواقعة وجود العديد من الأديان في نفس الوقت وداحل نفس القضاء السياسي. وكان الحلّ لذلك النزاع العيف بالفعل من خلال استتصار فكرة التسامح التي أحدثت في البداية على طريقة هونز، بمعنى التسوية المرضية لجميع الأطراف *modus vivendi* أو لسقل خيارا ذا محى نعي وإستراتيجي (إذا أردنا عدم الاقتتال فلتتسامح مع بعضنا البعض). غير أن البقطة الأساسية تكمن في أن فكرة التسامح قد تأكّدت كقيمة إيجابية تحتلّ مرتبة أرقى من كلّ العقائد الدية ومن كلّ القاعات الفلسفية والأحلاقية الأخرى المتعارضة تعارضا جوهريا فيما بينها. ومن الأكيد أنه لا بدّ من الإقرار بأن الليبرالية كمفسفة جامعة مكّنت تاريخيا من القيام بهذه الخطوة الحاسمة. ولكن ستكون مهمة رولز بالتحديد فصل الليبرالية السياسية عن الليبرالية «الميتافيزيقية» التي تظلّ دوما في تنافس مع الرؤى الأخرى للعالم، سواء كانت هذه الرؤى دية، فلسفية أم أحلاقية وهي مهمة لا يمكن في نظر رولز تجنّبها لأنّ التعقيد المطرّد لشؤون العالم

الحديث لا يترك المجال لأيّ تصوّر حوّهري لما هو حير أو لأيّ تصوّر متعال حول ما هو عدل لأن يصحّ كأساس للرابطة الاجتماعية. فالبدل الوحيد الممكن هو فرض رؤية موحّدة لما هو حير، من خلال حكم استبدادي وبهذا المعنى تبرر الحرية السياسية، وقد تحلّصت من عشائها الميتافيزيقي بفضل النظرية المُنقّحة للعقد الاجتماعي، كمخرج وحيد معقول من دائرة الحيار القسري بين حرب الكلّ ضدّ الكلّ أو الاستداد. ووحدها فقط العدالة الإحرائية تستطيع أن تضمن التعايش بين رؤى متضادة نعلم وبالأساس بين تلك القائمة على تصورات متباينة حول ما هو الحير، مثلاً وقع التأكيد على ذلك في مقال سنة 1988 «أولوية العادل والتصورات حول الخير» *the priority of Right and Ideas of the Good*. وسيكون الرهان ناقصاً إذا لم نضيف إلى النظرية السياسية في العدالة نظرية أخرى تعدّ بمثابة القرية الأكثر أهمية لها، وهي تلك المتعلقة بمفهوم الشخص، ولا تفصل هي الأخرى عن التصور الأولي الذي لدينا عن الرابط الاجتماعي من حيث هو نسق تعاوني يشمل أشخاصاً حريصين على حماية مصالحهم ورعايتها. ولكن يتعين أن نأخذها بمفهوم الشخص، تماماً مثلما هو الحال لمفهوم العداة، على معنيين: وفق المعنى الذي يكون له عندما يكون محدّداً بقصدية الحير، أو وفق المعنى الذي يكتسبه عندما يتحدّد من خلال العلاقة التي تشدّه بالمؤسسات التي يحكمها مدو العدالة. في الحالة الأولى، نكون متبنين لتصور «ميتافيزيقي» لمفهوم الشخص، وفي الحالة الثانية سكتفي فقط بفكرة سياسية. وفي نظرية العداة يُنظر إلى المواطنين كأشخاص أحرار ومتساوين

الحديث لا يترك المجال لأيّ تصوّر حوهرى لما هو حير أو لأيّ تصوّر متعال حول ما هو عدل لأن يصلح كأساس للرابطة الاجتماعية فالبدل الوحيد الممكن هو فرض رؤية موحدة لما هو حير، من خلال حكم استبدادي وبهذا المعنى تترى الحرية السياسية، وقد تخلّصت من غشائها الميتافيزيقي بفضل النظرية المُنقّحة للعقد الاجتماعي، كمخرج وحيد معقول من دائرة الحيار القسري بين حرب الكلّ ضدّ الكلّ أو الاستبداد. ووحدها فقط العدالة الإجرائية تستطيع أن تضمن التعايش بين رؤى متضادة للعالم والأساس بين تلك القائمة على تصورات متباينة حول ما هو الحير، مثلما وقع التأكيد على ذلك في مقال سنة 1988 «أولوية العادل والتصورات حول الحير» *the priority of Right and Ideas of the Good*. وسيكون البرهان ناقصا إذا لم نضف إلى النظرية السياسية في العدالة نظرية أخرى تعدّ بمثابة القرينة الأكثر أهمية لها، وهي تلك المتعلقة بمفهوم الشخص، ولا تفصل هي الأخرى عن التصور الأوّلي الذي لدينا عن الرابط الاجتماعي من حيث هو نسق تعاوي يشمل أشخاصا حريصين على حماية مصالحهم ورعايتها. ولكن يتعين أن نأخذ هنا مفهوم الشخص، تماما مثلما هو الحال لمفهوم العدالة، على معنيين: وفق المعنى الذي يكون له عندما يكون محدّدا بقصدية الحير، أو وفق المعنى الذي يكتسه عندما يتحدّد من خلال العلاقة التي تشدّه بالمؤسسات التي يحكمها مبدأ العدالة. في الحالة الأولى، يكون متسین لتصور «ميتافيزيقي» لمفهوم الشخص، وفي الحالة الثانية نكتفي فقط بفكرة سياسية. وفي نظرية العدالة يُنظر إلى المواطنين كأشخاص أحرار ومتساوين

فيما بينهم، «أي أنهم يتمتعون بشخصية أخلاقية تمكّنهم من المشاركة في مجتمع يمثل كنسق تعاون مصنف يشد تحقيق مكاسب متبادلة»⁴. وبمعنى ما، لا تقول كتابات انشائيات شيئا معياريا: «يمثل المجتمع نسق تعاون اجتماعي مصنف بين أشخاص أحرار ومتساوين فيما بينهم». إلا أن الصفة الحرة للأشخاص ترتبط في علاقة وثيقة مع المبدأ الأول في العدالة في حين ترتبط صفة التساوي بينهم بالمبدأ الثاني. إن هذا التقليل لحقل مدلولات الشخص من خلال احترامها في معنى المواطن المنتمي إلى ديموقراطية دستورية هو في حقيقة الأمر «محرر» جدا، باعتبار أنه لا يغطي إلا ذلك المجال المحدود من العلاقة بالسبة الأساسية للمجتمع وفي تواصل مع الانتصارات التي حققتها فكرة التسامح وإدانة العبودية. ويترك المجال مفتوحا لكل تلك الأشكال من التعبير عن الحياة سواء كانت شخصية أو جماعية التي لا تضبطها هذه العلاقة المؤسساتية الأساسية. فلا تتمتع هذه المحادلات المتعلقة برؤى للعالم بحرية التعبير عن نفسها فقط وإنما يكون السياسي بفعل تجرّده وابتعاده عن مضامينها في مأى عنها. وتقترب الديموقراطيات الدستورية الحديثة من هذا النموذج بالتحديد. وهو بالضبط ما سعت نظرية العدالة إلى صياغته دون أن تدرك بما فيه الكفاية محدودية عملها هذا.

ويعطى بذلك جواب جزئي عن الاعتراض الداخلي الذي قدّمه رولز لنفسه على قاعدة شرط استقرار العقد. ويمكن أن نقول بكلّ

14 (انظر : Théorie de la justice, op. cit, p. 211.

ثقة وعلى نحو سلبي: «في ما يحص الممارسة السياسية لا يستطيع أي تصور أخلاقي شامل أن يمدنا بمفهوم معترف به على نحو عمومي في إطار الدولة الديمقراطية الحديثة، كتصور للعدالة.»⁽¹⁵⁾ والمصطلح الهام هنا هو «معترف به» وهو يعني بالتحديد قابل للتطبيق تاريخياً. وفي الحقيقة لم يكن الجواب عن الاعتراض على نحو سالب فقط وإنما كان موجبا أيضا منذ البداية إذا اعتبرنا المبدأ الثاني في العدالة وفي جزئه الثاني بالتحديد - يتعين أن تكون انفوارق الاجتماعية والاقتصادية [...] في صالح الأعضاء الأقل حظاً داخل المجتمع - موجهة إلى المطالب المتعلقة بالمساواة والتي تصرّح بها متّحدات فكرية متناقضة وتضمن حماية مؤسساتية للحقوق والحريات وكل أسباب تحقيق هذه المطالب. وتناسب الديمقراطية الليبرالية تحديداً مواطنين يمكن أن يحتلوا حول ما هو أساسي في الحياة. وهي تعمل بالتالي على حصر مدى الاختلاف العمومي بينهم.

غير أنه لا يمكن أن نكتفي بهذا الكلام المتواضع جداً. إذ من المعقول أن نشد أكثر من ذلك وأن نعمل على إقامة صلة بين قاعدة العدالة والحلمية المتمثلة في العقائد التي تقع ممارستها في مجتمعات الحديثة. وتستحيب فكرة الوفاق من خلال التقاطع لهذا المقتضى. ولا بدّ من الإشارة هنا فوراً إلى أن هذه الفكرة هي بالضبط الامتداد الطبيعي لفكرة التوازن المتروى بين النظرية والقاعات الموزونة جيداً. غير أن نظرية العدالة لا تعنى عن تلك القاعات الموزونة جيداً التي تستحيب لمقتضيات اتزان

(15) انظر : Théorie de la justice, op. cit, p. 208.

المستروحي. وذلك لأنه لم يؤخذ بعين الاعتبار ذلك الحصر نظرية العدالة بالمحال التاريخي للديموقراطية الليبرالية. مع أن نظرية العدالة تفترض أن لدى الأطراف المبرمة للعقد فكرة حدسية أساسية يتم بمقتضاها تصوّر المواطنين على أنهم أشخاص أحرار ومتساوون فيما بينهم بفعل ملكات أخلاقية محدّدة: أي حسّ العدالة، وهو ما يعني: «القدرة على فهم ثم تطبيق واحترام، على صعيد الأفعال، التصور العمومي للعدالة الذي يحدّد شروط تعاون مصبف»⁽¹⁶⁾. ولكن من أين يتأتّى ذلك الحاضر أو إن أمكر القول تربية تلك الممكة الأخلاقية؟ هنا تتدخّل فكرة الوفاق من خلال التقاطع. وقبل ذلك لم تكن نظرية العدالة قائمة إلا على إستراتيجية تحنّب الخلافات وفق تلك الوجهة التي حدّتها فكرة التسامح التي بمقتضاها وقع وضع حدّ للحروب الدسرية في الغرب المسيحي. ويتعيّن الآن القيام بالخطوة الموالية والمراهنة على أن التصوّرات "الميتافيزيقية" المتضاربة، وقد عذّت ولا تزال تعذّي إلى اليوم الاعتقادات الراسخة المتيّنة لدى المواطنين الممتمين إلى الديموقراطيات العربية، تستطيع أن تحقّز وتسوّغ ثم تؤسّس لنفس ذلك الحدّ الأدنى من العقائد القادرة على المساهمة في إحداث التوازن المستروحي الذي تقتضيه نظرية العدالة. وقد خصّص لهذا الرهان الذي هو بمثابة المثلل لطريقة تجنب الخلافات، تلك الطريقة التي أتينا على ذكرها الآن، مقال يحمل العنوان: *The Domain of The Political and Overlapping Consensus* (محال السياسي والوفاق من حلال التقاطع). وقد وقع التأكيد في

(16) انظر : *Théorie de la justice*, op. cit., p. 218.

هذا المقال أولاً على أن نظرية العدالة بما هي إنصاف تمثل تصوراً سياسياً مستقلاً أي بعبارة أخرى غير قابل للاستنتاج من نظرية عامة في المؤسسة أو في المتحد. فهي تقتضي إذن تسويغاً مستقلاً وصماناً للاستقرار يكون حاصلاً بها. غير أنه لا توجد إلا بعض النظريات «الشاملة» سواء كانت أخلاقية، فلسفية أو دينية يمكن لها رغم تعارضها المتبادل أن تسهم من خلال تقاطعها في تأسيس مشترك للقيم المميّزة للديموقراطية منصفة وقادرة على الدوام.

ونلمس هنا أهمية الرهان المطروح، وهي أهمية يقع تأكيدها من خلال فكرة «الحلاف المتعقل»، وهو مصطلح متمم لفكرة الوفاق عبر التقاطع، التي تمثل الواة الحقيقية للمقال الذي ذكرناه: «يمكن أن نقول إن الحلاف المتعقل هو حلاف بين أشخاص متعقلين أي أشخاص طوروا لديهم الملكتين الأخلاقيتين إهاتان املكثاد هما القدرة على امتلاك حسن في العدالة وتصوّر ما لما هو حيراً إلى درجة كافية حتى يعدّوا في إطار ديموقراطية ما مواطنين أحراراً متساوين فيما بينهم ولهم رغبة دائمة في أن يكونوا أعضاء فاعلين بصفة تامة في المجتمع طيلة حياتهم»⁽¹⁾. ويترتب عن هذا التصريح لرؤولر أن التعارض بين ما هو سياسي وما هو ميتافيزيقي كما يطبق على فكرة العدالة لا يتضمن موقف احتقار أو لامبالاة أو معاداة للتصورات الميتافيزيقية للخير ما دمنا ننتظر من هذه التصورات المساعدة في نقطة محدّدة وهي العدالة السياسية حيث ننتظر منها أن توفر قوة الدعم الدائم لمبادئ العدالة. ولكن كيف يمكن لخلافات أن تكون متعلّقة في حين أننا

(1) انظر : *Théorie de la justice*, op. cit., p. 327.

نعتبر الاعتقادات القائمة التي تسبها محرّد أحكام مسبقة وأنها من محصلات الماضي؟ لا بد أن يقبل مثل ما يفعل ت. نجال T. Nagel في كتابه «أسئلة قاتلة»⁽¹⁸⁾ أن العقل يواحه صعوبات («صعوبات العقل»⁽¹⁹⁾) وتحديدًا في مجال ممارسته العملية والمعيارية وأن يقبل كذلك أيضًا ما أكّده إ. بارلين من أنه لا يمكن لأيّ نسق من المؤسسات أن يقبل إلا بعدد محدود من القيم المؤسسة لمجال عمل هذه المؤسسات. فلا يمكن للديموقراطية الدستورية أن تستعني عن «قواعد الحدال المتعقل»⁽²⁰⁾ وهي تلك القواعد التي يقترح من خلالها رولر من نموذج أخلاق الحدال الهابرماسية، دون أن يتحلّى عن تحقّطه نحاه كلّ استخدام للحجج المتعالية. ففكرة الوفاق عبر التقاطع تظلّ فكرة براغماتية تحد ما يدعمها في التحربة الديموقراطية الممتدة طيلة قرنين من الزمان. هذا ويتعيّن أن تعدّل فكرة الوفاق وأن تكتفي بالحصول على «مساعدة أعربية هامة من المواطنين النشيطين سياسيًا»⁽²¹⁾

فهل سنؤاخذ رولر على عدم إعطاء إشكالية الهيمنة - التي طعت بشكل كبير من هيكل إلى ماكس فيبر وكارل شميث Carl Schmitt، في أوروبا القاريّة على الأقلّ، على اهتمامات الفلسفة السياسية - الأهمية التي تستحقّ؟ يعتبر جون رولر أنه قد منح لمخاضيتين المميزتين للعلاقة السياسية الأهمية التي تستحقّها⁽²²⁾ الطابع المعلق لمجتمع لا بدحله و عاادره وفق

T Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979.

Théorie de la justice, op cit, p. 326 et suivantes.

Justice et démocratie, p. 329 et suivantes.

Ibid, p. 315.

Ibid, p. 335 et suivantes.

18 (انظر

19 (انظر

20 (انظر

21 (انظر

22 (انظر

إرادتنا و الطابع القسري للسلطة السياسية في مستوى تطبيق القوانين على الأقل. وإذا انضوت هاتان الصفتان حقا ضمن حدود «المحال الحاصر بالسياسي» فهما لا تفيدانا بشيء حول شروط العدالة التي من شأنها أن تجعل من الدولة دولة القانون ومن النظام السياسي نظاما دستوريا. إن ما يمنح النية العامة للسلطة السياسية مشروعية هو موالة المواطنين لها بصفتهم أشخاصا أحرارا ومتساوين في ما بينهم. ويتمثل الطابع المتعقل في هذه المساندة في أنه لا توجد أي مجموعة ذات عقيدة دينية أو فلسفية أو أخلاقية تعتبر أنه من المعقول اللجوء إلى سلطة الدولة للحصول على ولاء الآخرين لعقيدها.

ويُدلي روبرت أكثر من ذلك بقليل برأيه في الوضع الفكري المعاصر عندما يفحص ما يعتبره الحالة المُثَلَّة لوافق من خلال التقاطع وهي تلك التي يكون فيها التصور السياسي مقبولا من قبل النظريات «الشاملة» التالية: نظرية دينية تربط التسامح بهم ما سيعقدها ذاتها - شكل من الليبرالية الفلسفية كذلك التي نَحْذُها عند كاسط وميل تستنتج نظرية العدالة من حيث هي إصاف كاستنتاج لرؤيتها العامة للعالم - وأحيرا تصور سياسي يكتفي بالتعبير عن قيم سياسية. وهو تصور يتغلب عادة على أي تصور آخر يتعارض معه في تلك الظروف التي تكون نسيا ملائمة وتجعل نظاما دستوريا وديموقراطيا عادلا شيئا ما⁽²¹⁾. ولا يحزننا روبرت عن الموقع الذي يقف فيه هو كشخص متفرد في هذه الحالة المُثَلَّة لصرب من الوفاق من خلال التقاطع. إذ ينتهي دوره كميلسوف في اللحظة

(23) انظر : Justice et démocratie, op. cit, p. 327.

التي يشدد فيها على الصفة المحتملة لطرووف الاستقرار داتها التي
مدونها لى يكون من الممكن ردّ اعتراض اللاواقعية الذي يوحّيه
روولر إلى فكرة مجتمع حسن التنظيم وتحكمه بظرية العدالة من
حيث هي إصاف بالمعنى الذي يعطيه لها كتاب «نظرية
العدالة»⁽²⁴⁾.

24) انظر . Préface de 1992 à *Justice et démocratie*, p. 9.

تعدد دوائر العدالة

قد يبدو موضوع هذا الدرس عديم الجدوى أو أنه، بالمعنى الدقيق للفظ، في غير أوانه. ففي الوقت الذي يتساءل فيه الرأي العام والسياسات العمومية حول طبيعة تدث المهام التي يتعين أن تقبل الدولة - الأمة عبداً بالتحلي عنها لفائدة المؤسسات الأوروبية القائمة ولفائدة تلك التي سيقع إحداثها في المستقبل، وإن كان ذلك لا يتعدى محرّد نقل بعض الصلاحيات أم أنه نقل فعلي لسيادة التي يفترض أن تكون غير قابلة للتقسيم وغير قابلة لتصرف، في هذا الوقت بالذات، نعلم نحن على قياس أهمية مشكل مماثل له وإن كان يأخذ وجهة معاكسة. ولم يعد الأمر متعلّقاً بالحصص من فوق للصلاحيات ما يمكن تسميته الاقتدار القانوني لدولة أو بتضييق يمكن اعتباره متأثراً من أسفل ومن تحت ليس ذلك الاقتدار القانوني وإنما بمدّ تاريخي فاعل على مستوى ما تحت الدولة، وهو ذلك المدّ الذي يعمل العديد من المفكرين على نبوة النظرية الخاصة به. وفي هذه الدراسة، سأحاول أن أفحص ضربين من الدفاع عن التفريق على مستوى ما تحت الدولة بين دوائر متعدّدة مستحقة لبقانون. الأوّل ذلك الذي يقدمه لنا مايكل والزر Michael Walzer في كتاب «مجالات العدالة» «Spheres of Justice»¹ ويعدّ صاحب هذا الكتاب من أبرز

المعارضين لحود رولز ولمفهومه المجرد والصوري والإجرائي
 احالصر في العدة. أما الثاني فهو الذي يقدمه نوك سولتاسكي
 ونوران تافو في كتاب مشترك تحت عنوان «في التسويغ:
 اقتصاديات العظمة»⁽²⁾. وفي هذا الكتاب فكرة التسويغ لا فكرة
 العدالة هي التي تسمح بصفة مباشرة الفردي. كما أن المدن والعوالم
 المتعددة التي يسميها العنوان الفرعي لكتاب بنيات العظمة هي
 التي تدخل التعدد في صميم مقتضى التسويغ ذاته. ولم تعد
 العبارة المرحع ها التحريد الإجرائي لروولز وإسما ذلك التقابل
 الطاهري ما بين النزعة الشمولية لعلماء الاحتماع الدوركهاميين
 والفرسانية المنهجية التي تعتمدها النظرية الاقتصادية. غير أنه ورعم
 الاختلافات القائمة بينهما، وهي اختلافات ستعرض لها في ما
 بعد، يتطرق الكتابان إلى نفس المشكل وهو المتعلق بالتعددية
 التي تنقص من الحلف، إن أمكن القول، على ذلك المصدر
 الموحد للقابوية الذي تمثله الدولة-الامة في تراث الغربي
 والجمهوري منه بالتحديد.

وهناك فتح لا أريد أن أقع فيه وهو المتمثل في المقارنة بين
 مضموني الكتابين وهي مقارنة تكتفي فقط بأن تضع في تجاور
 عرضين مختصرين لهما.

وإذا تركنا جانب الاختلاف بين ما يعد أوليًا بالنسبة إلى كل
 منهما: المحال ها والمدينة هناك، يستوقفي سؤالان. يتعلق

(1) انظر Michael Walzer, *Spheres of Justice A Defense of Pluralism and Equality*. Basic Books, 1983.

(2) انظر Luc Boltanski et Laurent Thévenot, *De la justification les économies de la grandeur*. Paris, Gallimard, 1991.

الأول باختلاف طبيعة المشروع ومقاييس التمييز التي تترتب عن كلٍّ منهما. أما الثاني وهو الأكثر أهمية وإن كان مشروطاً بالأول فيتعلق بالإمكانات الحديدية لصمّ أشلاء المتّحد السياسي إلى بعضها وتنظيم العداة التي يوقرها هذان المشروعان اللذان يمكن عدّهما مشروع تأسيس لتعددية قانونية. وبالفعل فإذا أحد هذان الكتانان من الحلف تصوّراً الجمهوري لوحداية بؤرة القانونية، وهو تصوّر يحسّده مفهوم سيادة الشعب، أفلا يدعواننا إلى أحدهما بدورهما من الحذف ومساءلتهما عما سيكون عليه في نهاية الأمر وضع العدالة أو التسوية من حيث هو حدّ فردي عند حاتمة ذلك المطاف الطويل عبر النور المتعددة والمتنوعة للقانون.

مشروعان لإحداث التعددية

عند التطرّق إلى الكتابين من زاوية المشروع المشترك الذي يحدهما يسلكان نفس الطريق، وكذلك من خلال مقاييس التمييز التي تتأتّى من اعايات التي يشهدان تحقيقها، نصبح متنهيس إلى تلك الاختلافات التي تبرر من خلال العاوين الفرعية لكلا الكتابين فمن جهة «الدفاع عن التعددية والمساواة» ومن جهة أخرى «اقتصاديات العظمة». فبم يتعلّق الأمر إذن ؟

يتعلّق مشروع والزار بالمساواة، غير أن مصطلح المقوّمات الاجتماعية يمدّنا بمقياس لتحديد درجات التفاوت الاجتماعي، لذلك يكون من الهام فحص طبيعة هذا الاقتران بين المقوّمات الاجتماعية والمساواة. لقد أصبحت المساواة منذ صولون وبيريكلّاس وإيروقرات وأرسطو مرادفة للعدالة ما دامت هذه الأخيرة

تتولى توزيع الحصص المتساوية وغير المتساوية وفق المعايير المتعددة التي تقال عليها صفات ما هو حير. فبقل إن في العدالة من حيث هي عدالة توزيعية تتماهى فكرة المساواة بفكرة القسمة العادية. وتبدأ الصعوبات في البرور عندما نترك جانباً المساواة البسيطة -الحسابية مثلاً يقول أرسطو- وفق الصيغة التالية: «لكل شخص نفس الحصة». إذ كما هو معروف لا يستطيع فرض هذه الصيغة على الجميع وعلى حساب كل أفراد المجتمع إلا ذلك المجتمع القمعي فقط. فكيف سيكون الأمر بالنسبة إلى المساواة المعقدة؟ يتضح أن المطالبة بتلك المساواة هي بالأساس من طبيعة ارتكاسية، تصحيحية، وبكلمة تلخص الكل، عتقية. وما تريد الاعتراف منه هو الهيمنة. وينلخص المشروع الذي توي تحقيقه في ما يلي: «إن الهدف الذي يرمي إليه أنصار المساواة هو مجتمع متحرر من الهيمنة» (ص. XIII) وكما سنرى ذلك في ما بعد يختلف الأمر تماماً لدى بولتسكي وتافنو. ولكن هيم ترر مظاهر الهيمنة في مجتمعاتنا؟ إنها تبرز بالأساس من خلال الطريقة التي تقسم بها المقومات -الحيثيات الاجتماعية. فما الذي يتوحد القيام به حتى لا يستخدم أي عنصر من هذه المقومات الاجتماعية كوسيلة لهيمنة؟ وربط من خلال هذا السؤال المشروع بالمقياس أي بالمبدأ الذي يميز من خلاله بين المقومات الاجتماعية. وسعتمد في تبيان ذلك كمرشد لنا انقضايا الثلاث التالية:

- 1- إن المقومات الاجتماعية متعددة على نحو لا يمكن فيه رد الواحد منها إلى الآخر.

2 يستند كل واحد منها إلى رمزية متقاسمة بين أفراد المجموعة (يتكلم والزار عن فهم مشترك (shared understandings).

3 يعتمد كل فرد لتسوية مطالبه منطقاً داخلياً أي حججاً تحدّد في نفس الوقت مدى صلاحية مطالبه والحدود التي تقف عندها، وذلك في إطار الفهم المشترك الذي لدى المجموعات المعنيّة.

وتصلح هذه القضايا الثلاث كمقياس لتعرّف على المقوّمات المعنية وتمييز ارمزيات المتضمنة فيها وكذلك لرسم تحوّم الدوائر المعنية.

ورى بدت كيف أن المشروع -التصدي لهيمنة- والمقاييس الثلاث المقترنة بمفهوم المقوّمات الاجتماعية تتمفصل فيما بينها. ويبرز عند ذلك مصطلح المساواة المعقّدة كمفهوم ناتج عن التقاطع بين مشروع مقاومة الهيمنة وبرنامج التمييز بين محالات العداء. وبقدر ما المساواة البسيطة مفهوم "عقبي" واحتجاجي يكون كذلك مصطلح المساواة المعقّدة. ويمكن أن نراه من الآن على أنّ الانشغال بالتمييز سيتعلّب على الانشغال بالإدماج. وستكون هذه المسألة موضوع الفصل الثاني من هذه الدراسة.

وإذا أقبينا الآن نظرة على القائمة المفتوحة التي يقترحها والزار فستصدمنا مجموعة من الأشياء من شأنها أن تثير استغراباً. إذ سيحصل لدينا انطباع بأن هناك أسقاطاً (bric à brac) وبأن الأمر يتعلّق فعلاً بإصلاح مرمّق بالمعنى الذي يعطيه له لفي ستراوس. وذلك هو أثر مقصود قطعاً، فإذا كانت المقوّمات الاجتماعية حقاً

غير متحانسة فإن العوامل التي تحكم تقدير قيمتها ستكون غير قابلة لأد تحصى أو تعدد، وهو ما تؤكد حولة سريعة بين العناوين .

فلسدا بالانماء القومي، (membership) كيف يقع الفصل ما بين داخل وحارج المآحد السياسي، بين الأعضاء والأجانف؟ وسمّر بعد ذلك إلى الحماية الاحتماعية (provision) وبالأساس إلى تلك المتعلقة بتوفير الرعاية والمساعدة إلى من هم أضعف حالا من غيرهم، بطرح السؤال التالي : ما هي الحاجات التي يكون تسديدها واجبا والمطالبة بها حقا مطابقا لذلك الواجب؟ وسمّر من حلال السؤال الموالي إلى المال والمضائع، فما هي الأشياء التي يمكن اشتراؤها بالمال وتذك التي يستحيل اقتناؤها به؟ وتقع الإجابة على هذا السؤال من خلال ضبط قائمة صافية قدر ما أمكر لما هو غير قابل لبيع والشراء. فمن حلال التطرق إلى المدلولات المشروعة المآصلة بمفهوم تلك الأشياء القابلة لبيع والشراء يقع ضبط الحدود التي يتحرك ضمنها مصطلحا السوق واقتصاد السوق .

وسنظر بعد ذلك إلى الوظائف (office) التي تكون موضوع مافسة مظلمة لسطرح مجموعة من الأسئلة: عبر أي ضرب من التجارب تنظم هذه المزاحمة؟ ومن الذي يتولى الإشراف عليها؟ ثم خاصة السؤال التالي: هل يتعين اعتبار كل المهف على أنها متضمنة لأعاء؟ ويكمف هنا برمته السؤال المآعلق بما هو فعلا حق وحدود مصطلح الخدمة والوظيفة العمومية؟ ونواصل بعد ذلك مع السؤال المآعلق بتذك الأشغال المصنفة والقادرة والمهينة وهي بمثابة القيم السالبة التي يتعين تقاسمها بإبصاف دون استخدام أساليب قسرية .

ومن هنا سمرّ إلى أوقات الفراغ التي، من حيث هي مقومات ذات

فائدة اجتماعية، لا تحتزل في الكسل أو في العطل، وإنما تحدّد العملية التي يقع من خلالها توزيع الرمن الاجتماعي وإيقاعات الأنشطة الإنسانية داخل المدينة. فلا نستغرب إذن عندما نقرأ بعد ذلك صفحات مطوّنة محصّنة للتربية: إذ هي إحدى المقوّمات الاجتماعية بما أنّ شر المعرفة وتكوين اشخصية المستقلة يدرحاح بالتاكيد ضمن الرمزية الاجتماعية. وتتأتى من هذا المفهم لوطيفة التربية مجموعة من الأسئلة: من الذي يدرّس؟ ولمن؟ وتحت رقابة أي سلطة؟ وخاصة كيف يمكن ضمان المساواة في الخطوط دون الوقوع من حديد، لمرط الاندفاع البيداغوجي، في تلك الأساق القمعية؟ وسيستغرب القارئ المتمرّس بالفلسفة السياسية عندما يحد نفسه بعد ذلك أمام ثلاثة فصول محصّنة لعلاقات القرابة والعاطفة وللعمة الإلهية وللصراع من أجل الاعتراف. وهذا ما يؤكد ثابته ما كما أشربا إليه في البداية وهو أنّ قائمة المقوّمات الاجتماعية شاسعة حدّا وغير نهائية، وهو أمر طبيعي عندما يأخذ في الحسبان سعة الرمريرات المشتركة والمطلق الداخلي الخاص بتلك المقوّمات المعتمدة، وخاصة تحديد تخوم مجالات الصلاحية التي تترتب عنها: فمن الذي يستطيع أن ينكر أنّ السب والرواج والمساواة بين الجنسين تطرح قصايا توريع؟ وأن النزاع بين الكنائس والدول يقتضي لحما تلك المطالب المتنافسة التي يقع التصريح بها من هذا الطرف أو ذاك ومن هذه الجهة أو تلك من خطّ التناين الفاصل بينهما وهو خطّ وقع الظفر به بعناء شديد؟ وأحيرا يمثل الاعتراف ذاته أحد المقوّمات الاجتماعية يعرّ عن نفسه من خلال الألقاب والأمجاد والمكافآت والجوائز، وكذلك

المقبولات أيضا: «إنّ ما نوزّعه على هذا النحو على بعضنا البعض هو التقدير لا تقدير الذات لذاتها، والاحترام وليس احترام الذات لذاتها، والهزيمة لا الإحساس بالهزيمة. وتكون علاقة كلّ حدٍّ أوّل بانثاني من كلّ روح علاقة غير مباشرة ولايقينية» (ص. 273). وكما نرى يمتدّ مفهوم المقوّمات الاجتماعية بعيدا جدّا إلى حدّ الوصول إلى مجال الحميمية. وتلاحقنا مشاكل التوزيع العادل إلى تحوم طويّتنا الداخلية.

ولكن سأمّر الآن إلى الفصل الأخير الذي ستكون المكانة التي يشعبها في صرح المطرية أو بالأحرى في تعداد الحيريات الاجتماعية محور التأمّلات البقديّة لحرثنا الثاني، عندما سننساء عن الإمكانيات التي تتيحها كلّ صورة من صور التعددية القانونية لإعادة تشكيل وحدة المجتمع. ويحمل هذا الفصل عنوان: «السلطة السياسية». وما يلفت الانتباه هو أننا لا نجد أي تعريف محدّد للدولة رغم أنه يقع استعراض مفاهيم السيادة والسيطرة والقدرة على أخذ القرار وإن كان ذلك دون الوقوف مليّا عند معانيها. ومن حيث هي إحدى الخيارات وبالتالي من حيث هي خير قابل للتوزيع تُطلب السلطة وكذلك يحشى جانبها وتحارب. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن ذلك يعود إلى أنّ السلطة دون بقية المقوّمات الأخرى تطرح بشكل محيرّ مسألة الحدود التي يتعيّن أن تقف عندها: فاحيانا يسيطر عليها المال أو كفاءة الخبراء أو حتى الحس، وأحيانا تكتسح هي نفسها المحالات الأخرى إلى حدّ أنها تصبح استنادا في حلى صوره. فكيف يمكن إذن حصرها ضمن الحدود الخاصة بها؟ إن ذلك يكون باعتماد نفس الطريقة التي اعتمداها

تجاه المال عندما طرحنا السؤال المتعلق بمعرفة الأشياء غير القابلة لأن تصاع وتشتري ولا تحضع بالتالي إلى منطق القيم التحارية. وبمس الطريقة سضع قائمة في الأشياء التي لا يمكن للسلطة السياسية القيام بها، كانتسامح مع العبودية وإفساد العدانة بمحابة أحد الأطراف المتقاصية على حساب الآخر، ومراقبة العقيدة الدينية، ومصادرة الملكية أو فرض صرائب مححفة عليها، واحتكار التعليم، والتضييق على الحريات الأساسية. والسؤال المتعلق بمعرفة ما تستطيع أو لا تستطيع السلطة القيام به يتقدم ويحدّد لدى الزار السؤال المتعلق بمعرفة من يحكم. ويعن والزار عن فخر، وهو يستحضر ذلك المجار القديم البالي للربان والملاح، أنّ على المسافرين وليس على الربان تقدير المخاطر واحتيار الوحة التي يتعيّن السير فيها. ويكون هنا والزار قريبا جدّا من حنا أريدت التي ترى أن السلطة تنع من اقتران الإرادات الفردية بعضها ولا تتأني من أي مصدر خارجي.

وفي هذا السياق، يتأني الخطر الأكبر جسامة والمحدق اليوم بمحتمعاتنا، من اجتماع الملكية من حيث هي سلطة على الأشياء والسلطة السياسية التي تمارس على البشر. ولذلك تترر الضرورة المدحة والدائمة لرسم عادل للحدود الفاصلة بين مختلف الدوائر. غير أنه لا يمكن للقارئ أن يتمالك عن الإحساس بالقلق فيتساءل: هل أن السلطة السياسية خير متساو من حيث القيمة مع بقية المقومات الأخرى للحياة؟ فمن حيث أنها تتمتع بـ «قوة حاسمة في محال العدالة التوزيعية» أفلا تكون السلطة ذاتها الحارسة للحدود؟ ألا يطرح ذلك من هذه الجهة مشكلا خصوصا تماما

يتعلق بالحصر الذاتي سواء من خلال المسلك الدستوري أو بأي طريقة أخرى؟ ونصل هنا إلى ما سأسميه في الجزء الثاني من هذا البحث مفارقة السياسي وهي أن السياسي يمثل في نفس الوقت دائرة عدالة من ضمن الدوائر الأخرى والإطار الذي يحيط بها جميعها.

وعندما نمرّ من الزار إلى بولتاسكي تافو يصدما في الحين ذلك الاختلاف في مستوى المشروع وفي مستوى حملة المقاييس المترتبة عنه: فمقابل الروح الذي يشكّله مقتضى المساواة المعقّدة واستكشاف المقوّمات الاجتماعية لدى الزار، نجد هنا اقترانا من قبيل آخر هو هذه المرّة بين مقتضى التسويغ واستكشاف أنظمة العظمة. وتحيل هذه الاختلافات الكبيرة إلى وضعين أوليين مختلفين بدورهما: وضع الاستعداد كشكل مشوّه للهيمنة لدى الزار ووضع الصراع والنزاع والخصومة وباختصار الفتنة لدى بولتاسكي - تافو. وإذا كانت الهيمنة تقتضي إستراتيجية كبح فإن الفتنة تقتضي إستراتيجية تسويق تستخدم ترساة من الحجاج يقع تقديمها أثناء النزاعات. وعندما يقترن على هذا النحو الإحساس بالجور بمقتضى التسويغ لا يشكّل عند ذلك هذا الإحساس حافزا أضعف في حالات الخلاف مما هو في حالة الهيمنة: لأن العنف هو ما يراود باستمرار الفتنة عندما لا تكون هذه الأخيرة قادرة على الارتقاء إلى مستوى الخطاب. ذلك هو إدد السؤال الذي يطبق منه الكتاب: كيف يمكن تسويق الاتفاق والتعامل مع الخلاف دون الاستسلام للعنف؟

ويتطلّب هذا المشروع منهجية، أو لنقل، حمّة معايير يتمّ

من خلالها، مثل ما هو الأمر لدى والزار، تمييز المحالات عن بعضها. ولهذا السبب يطرح في الجزء الثاني من الكتاب مشكل إعادة تشكيل وحدة الكلّ وهو مشكل مماثل لذلك الذي رأياه لدى والزار غير أنّ ما هو موضوع للتمييز هنا ليس المقومات الاجتماعية والفهم المشترك الذي لنا عنها وإنما مبادئ العظمة. وليس من اليسير توضيح الاختلاف: ولعلّ أسا نتجه قبل كلّ شيء صوب البحث عن أشكال من المعادلة - أي من العموميات - بين الفاعلين الاجتماعيين ناتجة عن لحوء هؤلاء إلى مبادئ قصوى لترير مواقفهم في حالات الاتفاق وكذلك في حالات الخلاف. إنها تلك المبادئ التي يتضح في آخر الأمر أنها متعدّدة.

ويتعيّن الوقوف عند حدّ ما في عملية الارتداد صوب حجج يتيسر دوماً أن هناك أخرى سابقة لها: ولا يمكن لهذه الضرورة في وقوف عمليات التسويغ عند نقطة ما أن لا تسترعي اهتمام رحل القانون المشعل هو الآخر بالعلاقة بين الحكم والقرار: قرار يصدر إثر المداولة، أو قرار يتّخذ إثر مكافحة المطالب في ما بينها، أو أنه يمثل آخر كلمة يصرّح بها في حوار الدات مع ذاتها أو مع الآخر. ولكن ليس هذا كلّ ما في الأمر إذ لم نخض بعد في مفهوم العظمة ولا في معنى بيات العظمة. فالنظّم العامّة الموافقة لأنماط التسويغ ليست فقط أشكالاً من الترتيب وإنما هي أيضاً سلالمة تقويم تذكّرنا بسكال وه أحجام الإنشاء»، وهو ما فكّر فيه الكاتنان اللدان نهتم بهما هنا. وأن تحكم مبادئ التسويغ علاقات تفاوت في العظم فذلك أمر يفرض نفسه ما دامت تقترن بفكرة التسويغ هذه اختلافات في القيمة تظهر في تلك الاختبارات التي تجري من أجل تحديد الأهلية.

يحتلّ هذا لدى بولتانسكي-تافو المكان الذي تشعبه لدى
والزار فكرة اللاتجاس بين المقومات الاجتماعية أي تعدد مبادئ
التسويغ التي تستخدم عندما يحاول فاعلون اجتماعيون الدفاع عن
قضيتهم أو توحيه نقد في حالات يشبّ فيها خلاف ما .
وبعرض تعميمي، لا أريد أن أعمّق هذا التعارض أكثر من
ذلك . فهناك قرابة تجمع بين هذين المشروعين لإدخال التعددية
في فكرة العدالة . ويمكن إبرار ذلك من خلال الاستعارات الضمنية
التي يقوم بها كلّ مشروع . من الآخر . وهكذا يقوم مصطلح
المقومات الاجتماعية على منطق داخلي ذي صبغة أمرية متأكدة
(ما يحق لنا اشتراؤه أو لا) : وبهذا المعنى يلتقي أيضا مصطلح
الفهم المشترك بمفهوم التسويغ . وفي اتجاه معاكس يمكن القول
إنّ حالات التفاوت في العظمة تفرض توريعا ما مثل ما هو الشأن
بالنسبة إلى المقومات الاجتماعية، وعند ذلك يدرج التسويغ
ضمن العدالة التوزيعية . ثم إن ما نوزّعه في الحالات هو كذلك
الاقتدار وبالتالي الإشباع والمتعة أيضا . غير أن المسافة الفاصلة بين
مشروع يرمي إلى تحقيق المساواة أي الحدّ من الهيمنة ومشروع
يشد التسويغ أي تسوية الخلافات بطريقة متعقّبة ومتروية، تظلّ
كبيرة .

ويحد هذا الاختلاف الأوّلي صداه في مستوى النماذج التي
يقصّي إليها كلا المشروعين . فليس من باب الصدفة ألا يكون الأمر
متعلّق ها بمجالات العدالة وإنما بمدن وعوالم . وتستحقّ أنظمة
الفعل التي وقع تسويغها أن تسمّى حقا « مدا » باعتبار أنّها تضفي
اسحاما كافيا على نسق من التعاملات الإنسانية . ونسميها أيضا

عوامل باعتبار أن في التحارب التي تحري داخل مدينة ما تكون الأشياء والمواضيع والنصوص القانونية بمثابة المرحعيات الثابتة وتشكل «عالمًا مشتركًا». ففي «مدينة الإلهام» تقوم عظمة الأشخاص على فضل أو همة لا علاقة لها بالمال أو المجد أو المصلحة. أما في «مدينة الرأي» فترتبط عظمة الأشخاص بالسمعة وبرأي الآخرين. في حين أن في «مدينة التجارة» تكون الأشياء النادرة التي يطمع فيها كل الناس موضوع مساومة وليس من جامع بين الناس إلا ذلك التفاضل حول مواضيع يطمعون فيها كلهم. وفي «المدينة المنزل» التي تشمل ما تسميه حنا أرندت أهل البيت، تسود قيم الصدق والإخلاص والتوقير. أما «مدينة المواطنة» فهي تقوم على إخضاع المصلحة الخاصة إلى إرادة الجميع كما تتحلى من خلال القانون الوضعي. وفي «مدينة الصناعة» - التي لا يحب الخلط بينها وبين المدينة التجارية، حيث تنتج القيمة عن التحديد الآني للأسعار - تكون السيادة لمجموعة من القواعد الوظيفية صالحة لمدة طويلة من الزمن وخاضعة للمدى الأعلى للمصلحة.

إنّ ما يستأثر بانتباهها في المقام الأول هو ذلك التشابه الظاهري بين المؤمنين. فالفصل «المدينة التجارية» يذكرنا بالفصل «مال وبضائع»، والفصل «مدينة المواطنة» يجعلنا نستحضر الفصل «السلطة السياسية». وسنجد بسهولة أشكالاً من التوافق بين ما يقال من جهة حول «المدينة الملهم» وبين ما يقال من جهة أخرى حول «مدينة الفضل الإلهي»، وكذلك أيضاً بين «المدينة - المنزل» والفصل «أوقات الفراغ»، ثم الفصل

«الاعتراف»، إلى آخره. ولكن بحقّ لنا أن نشكّ في مدى نفع هذه الطريقة التي تعتمد المقارنة الحرفية طالما أنّ المسهج المتبع يختلف اختلافا تاما من جهة إلى أخرى. فوالرار يؤكّد انتسابه إلى الاشتروبولوحيا الثقافية التي ترى في العمليات التي تحدث من خلالها قيم الأشياء عمليات منسجمة ومستقرّة نسبيا على المدى البعيد. ويتوخّى الفيسوف ها نفس التمشّي الذي اعتمده كليفوردي غارترز C. Geertz في «فهم الثقافات» إذ يكفي بتضخيم بعض السمات حتى يتمكن من رسم ملامح تقييم تكون مستقرّة ودائمة نسبيا، فيفترض غارتر أن التصورات المشتركة تسمح باعتماد هذه الإحرائية التي كان قد سبق أن توخّاها، في الحقيقة، ماكس فيبر عند بلورته لمفهوم النمط - المثال. إن المدن التي يتحدّث عنها بولتاسكي - تافو ليست أنماطا مثالية لتقييمات مشتركة وإنما أنماط مثالية لضروب من الحجاج في حالات الاتفاق والخلاف. ولذلك تكون عملية إعادة البناء أكثر تعقيدا من تلك المتمثلة في محرّد تكرار التصورات التي تعتمل في الواقع على امتداد حقبة طويلة من الزمن. ومن العريب أنّ هذه الأنماط المثالية تقوم بربط الصنة بين، من جهة كتابات تأملية متأنية من التراث الفلسفي واللاهوتي، ومن جهة أخرى كتب موجزة تعليمية موجهة إلى إطارات المؤسسات والمسؤولين المقاييس وذلك قصد إنارة كلّ واحد منها عبر الآخر.

وقد طبّق هذا الصرب من القراءة المتقاطعة لأوّل مرّة في الفصل المحصّص للمدينة التجارية». فيستخرج المؤلفان من عمل آدم سميث العوامل الأوّلية الضامنة لقيام علاقات تجارية،

وتشكّل هذه العوامل وفق عبارة سميث العناصر الأولية للـ «بحو»
 يمكن استجلاء معالمه من خلال أشكال من الحجاج أقلّ متانة
 وأضعف صياغة من تلك التي بحدها في الكتب الموجرة التي أشرنا
 إليها من قبل وبفس الطريقة يطلب كذلك من «مدينة الرب»
 لأوعسطين أن ترفع إلى المستوى المناسب خطانا ضعيف المتن
 يدلي به رجال دين، أو فنانون أو عباقرة هامشيون يتشرون في
 «المدينة المهمة». ويمثّل بطبيعة الحال العقد الاجتماعي لروسو
 المرحع الأساسي في «مدينة المواطنة». سيما يوضّح مفهوم الشرف
 لدى هوزر القواعد الحفية التي تقوم عليها المراتمية في «مدينة
 الصيت» حيث لا تتحدّد العظمة إلا من خلال رأي الآخرين. ويعدّ
 سان سيمون مثالا يحتذى في طريقة استخدام الأقوال التي أدلى بها
 أولئك الذين كان أول من أطلق عليهم تسمية الصناعيين. ويقدم
 بوسبي Bossuet وغيره من أصحاب النعمة الأخلاقية خطابا متلائما
 مع «المدينة- المنزل» (أشير هنا بسرعة إلى أنه يعاد إدخال
 الفلسفة إلى صميم العلوم الإنسانية تحت صفة تقليد حجاجي وهو
 ما يمثل بالنسبة إليها تسويغا غير مباشر ويمثّل ذلك بالنسبة إلى
 عالم الاجتماع أو الاقتصاد مثل ما هو الأمر بالنسبة إلى كاتبينا
 اعترافا بالانتماء إلى تاريخ المعنى).

وتكمن مبرة المنهجية المتّعة في كتاب هي التسويغ في أنها
 تمضي قدما في التحليل المفهومي لما يبدو لدى والرار وكأنه أمرا
 مسلما به، كلّا اهتدينا إلى الرمية التي تحكم صفها ما من
 مقومات الاجتماعية. وأرعب الآن في إبرار ذلك من خلال النظر
 في قسمين فرعيين حيث يبدو وكأن الكتابين يلتقيان: الرابط
 التحاري والرابط السياسي.

في ما يحصر الرابض التحاري فقد اكتفي والزار، حرصا مه
أساسا على تحب توسع دائرة على حساب أخرى، برصد إحماي
لما تدلّ عليه الفاظ قسم ، اشترى- باع، بادل: ويعتمد في ذلك
على ضرب من الحدس المستنير الذي يرفع إلى مستوى المطلق
الداخي تلك المقوّمات التي تكون موضع الاهتمام، يحدّد بعد
ذلك قائمة الأشياء التي لا تقبل بأن تكون موضوعا للبيع أو الشراء.
وأحيرا فإنه بتشكيل قائمة الأشياء التي تندرج ضمن أصناف أخرى
من الممتلكات، نستطيع أن نحدّد على نحو سالب نوعا ما الأشياء
التي يمكن بها أن تكون بضاعة. وتوافق عملية التمييز هذه ذلك
الجهد في كتاب في التسويغ ببناء العلاقة التجارية ذاتها على نحو
يكون حاحيا أكثر مه تحميا. يمكن لنا الحديث عن بناء
حقيقي لمفهوم الحير المشترك يتجاوز بمقتضاه الأفراد فرديتهم.
وسنعود في الجزء الثاني من هذه الدراسة إلى الدور الذي يضطلع
به مفهوم الصالح المشترك، وهو مفهوم يقوم بتحصيله الكاتبان
في كلّ مرّة وفق مميزات المدينة التي يقع النظر فيها. ففي
«المدينة التجارية» يعادل الصالح المشترك ناشئ الذي تفضي إليه
مساومة تتج عن التفاعل الحرّ بين الرغبات: «تجمع العلاقة
التحارية الأشخاص من خلال مواد نادرة يشتهيها الجميع وتربط
المساومة بين الشهوات ثم امتلاك مادة منها برعة الآخرين في
امتلاكها» (ص. 61). فيتضح إذن أن القواعد التي تحكم آلية
السوق- وهي قواعد يشير الكاتبان إلى أنها مثيلة لقواعد النحو
هي التي تسمح في مقام ثان فقد مراعم دائرة السوق في
تعميم مقاييسها على بقية الدوائر الأخرى. ويؤر لنا مثال

«المدينة التجارية» فرصة مناسبة لتدقيق الاختلاف القائم بين مقارنة تقييمية ومقاربة حجاجية رعم القراءة التي توحد بينهما . وأريد الآن النظر في السجل الآخر حيث يتقاطع التحليلان أي تحليل السلطة السياسية من جهة ومدينة المواطنة من جهة أخرى . وكما رأينا، تتصل لدى والزار مسألة السلطة السياسية بمسألة تمثّل الاشغال الرئيسي في مؤلفه وهي مسألة مصير الهمينة . وقد رأينا أيضا كيف أنا برسم تحوم محال السلطة بتحديد قائمة الأشياء التي لا يحق للسلطة السياسية مراقبتها . وإن كما هنا بعدّ التركيبة الداخلية لذلك المجال محدّدة وواضحة منذ البداية فإن الأمر يختلف لدى بولتانسكي . نافو حيث يمتج العقد الاجتماعي الأصل المفهومي الذي يتأتى من نقل السيادة من جسد الملك إلى الإرادة العامة . ويتعلّق الأمر فعلا بضرب من التبعية يتحدّد من خلالها الصالح المشترك كصالح عمومي . وتتحدّد درحات العظمة المدنية من خلال الالتزام المتبادل بين ما هو فردي وما هو عمومي وذلك وفقا لما تكون عليه الإرادة التي تحرك المواطنين فردية أو بالعكس موجهة صوب المصلحة العامة . وفي هذه النقطة بالذات يقود تحليل حصائص مدينة المواطنة إلى نفس الإحساس بالحيرة الذي انتابنا تجاه دائرة السلطة السياسية : فهل أن مدينة المواطنة ولا بدّ أن تكون سهتنا إلى ذلك غرانة التعبير مدينة مماثلة للمدن الأخرى؟ ألا تقوم هذه المدينة على مفارقة تتمثّل في كونها في نفس الوقت مدينة بين المدن والإطار الذي يجمعها كلّها؟ وستكون هذه الحيرة مركز الاهتمام لدينا في الجزء الثاني من هذا العمل .

ولكنني أرغب قبل ذلك في أن أقول كلمة وجيزة في ما يتعلق باحتلاف الإستراتيجية المتبعة في كلا الكتابين. وهو احتلاف يأخذ في التعمق عندما يتمّ بولتانسكي وتافنو نظريتهما حول «المدن» بتلك الخاصة بـ«العوالم» وادكر هنا كيف يمرّ كاتبنا من موضوع الأولى إلى موضوع الثانية. وفي نظرهما، لا بدّ أن يتدعّم الاهتمام بالحو *grammaire* المميّز لرباط المكوّن لكلّ مدينة بالانتباه إلى تلك التحارب التي تختبر من خلالها أهلية الأشخاص وفقا لهذا المقياس أو ذاك. وأشير بسرعة هنا إلى الأهمية التي تكتسبها في نظر رجال القانون لحظة الحكم التي يمثلها القرار الذي تسوّى من خلاله حصومة ويتبدّد به الشكّ الذي يحوم حول حالات من العظمة. والأمر المهمّ بالنسبة إلى تحليلنا هذا يكمن في مجال آخر: في ذلك الاعتماد على الأشياء والمواضيع والنصوص والإجراءات المبطّنة لاحتبارات الأهلية التي لا تسمح بالحديث عن «مدن» فقط وإنما كذلك أيضا عن «عوالم». إذ يقول الكاتبان: «تقودنا مسألة الاتفاق على هذا النحو من العدانة إلى التسوية» (لقد أوضح تافنو مؤخرا ما الذي يعنيه بالفعل المماس). وقد يكون مؤلفانا قد اتعدا عن فيومينولوجيا الرمزيات المشتركة واتّجها أكثر صوب تحديد معايير الحكم في الفصل المعبود «اختبار الحكم»، من خلال هذا الاهتمام بانتشكيلات المادية الشبيهة بالجهاز القضائي للمحكمة (في ما يحصّ هذه القرانة بين الحكم القضائي انظر الصفحات 175-176). وهذا هو الجزء من كتاب بولتانسكي تافنو الذي قد يتعرّض أكثر للإهمال. ومع ذلك في هذا الموضوع بالتحديد تتميز مقارنة

بولتاسكي - تافو عن تنك التي بجدها لدى والرار تمير واضحا .
فالمرور من فكرة مديّة إلى فكرة عالم يمكن فعلا من فحص منطق
كتب الفلسفة السياسية على ضوء تلك الأقوال اقريبة من
اممارسة، والتي بجدها في هذا الكتاب الموجر أو داك اموّه إلى
إطارات مؤسسات أو إلى مدوسين نقابيين . فكما يرشدا الفلسفة
في مدن الأفكار، ترشدا هذه الكتب الموجرة في عوالم واقعية .
وبدل أن نواصل هذه المكافحة على مستوى الإنحار المفصل
للمشاريع التي انطلقا منها، سعود الآن إلى السؤال النقدي الذي
طرحناه في بداية هذا الدرس .

نحو مفارقة السياسي

لقد كان السؤال المطروح، هو التالي : ما هي الإمكانيات التي
تتوفر لنا، عند الصراع من قراءة كلّ من الكتاسين، لإعادة تشكيل
الحسد السياسي وبالتالي توحيد بؤر القانون؟ لا يمكن الحزم بأنّ
كتاب والرار محرّد من كلّ بية جامعة، فموضوع المساواة المعقّدة
الذي اشتهر ببعده «اعتقي» يحترق، من حيث أنّه يمثّل قطبا
معارضاً لقطب الهيمنة، كلّ الدوائر الأخرى فهو إن أمكن القول
بمثابة العنصر الرابط بينها . فالموضوع حاصر مد العنوان القرعي :
الدفاع عن التعددية والمساواة . وهو ما يمكن فهمه على النحو
التالي : التعددية في خدمة المساواة المعقّدة . ولندكرها بالقاعدة
التي كما قد استشهدا بها من كتاب «محالات العدالة» : «إن ما
ترمي إلى تحقيقه الرعة المساواتية السياسية هو مجتمع متحلّص
من الهيمنة» (ص . XIII) . ويستطيع والرار من خلال هذا المبحث

أن يحوض مفاضة مع رولز على مستوى المبدأ الثاني للعدالة، وهو أساسا المبحث الذي يسمح باعتماد لفظ العدالة في صيغة المفرد في عوار الكتاب. وكلّ ما قيل لاحقا حول النمط العام لاشتغال الهيمية يدرج ضمن ما يمكن تسميته بشكلائية دنيا تعبّر عن نفسها من خلال ذلك الجهد المذول لتحديد مصطلحات مثل احتكار، هيمية، علنة، وأخيرا استداد. وترر هذه الشكلائية انديا فيما بعد من خلال الاقتراء بين مشروعين: العتقي من جهة، وجملة المقاييس المحددة للمقومات الاجتماعية، من جهة أخرى. وفي هذا السياق يمكن أن نعتبر المقاييس الثلاثة التالية ذات صفة شكلية: لانتحاس المقومات الاجتماعية، الرمزية المشتركة، المطلق الداخلي ذو المنحى الأمري. ولكي أريد قبل ذلك التشديد على مفهوم لم نستحله بعد، يقع عند نقطة الالتقاء بين مشروع التمييز والمقاييس التي ستحرحها من مفهوم المقومات الاجتماعية، ويتعلّق الأمر هنا بمفهوم التحويل وقابلية التحويل. ويتمثل التحويل في أن أحد المقومات الاجتماعية، لنقل مثلا المال أو الثروة، يصبّ نفسه قيمة عليا في دائرة أخرى للعدالة كدائرة السلطة السياسية مثلا. وذلك هو السرّ الحفيّ لظاهرة تسمى بالعبية والتي تتحدّد «كطريقة في استخدام بعض المقومات الاجتماعية دور التقيّد بدلائنها الأصلية أو أنها تشكّل هذه الدلالة على صورتها الخاصة» (ص. 11)

ويمكسا اعتبار التحويل عنفا رمزيا. إلا أنه من الغريب أن والرار يصرح بما يلي: «يحوّل أحد المقومات إلى آخر أو إلى أخرى وفق ما يمثل كسياق طبيعي، ولكنه يشكّل في الحقيقة سياقاً من

طبيعة سحرية شبيهة بضرب من الحيمياء الاجتماعية» (ص 11).
ويدكر هذا النص المدهل بذلك الفصل الشهير من رأس المان
المختص بتسمية البصاعة، حيث يكتشف كيف تزود البصاعة من
خلال الدمج بين الاقتصادي والديني بعظمة صوفية. ويلجأ والرار
في مرآت عديدة إلى التحويل غير أنه يضعه، دون فحص دقيق، في
مسئلة المحار. ومع ذلك فالأمر ليس بالهين إذا قبلنا كما يفعل
«كاتب نفسه بالأمر التالي: «من الممكن التمييز بين محتمعات
برمتها وفق أشكال التحويل السائدة داخلها» (نفس المصدر).
وبعد ذلك يضيف الكاتب: «لا يكشف لنا التاريخ أي نموذج
لبحير مسيطر بمفرده ولا عن غنة طبيعية لصورة ما للبحير، وإنما
فقط عن أشكال مختلفة من السحر ومن عصانات من السحرة
متنافسة» (نفس المصدر). ويعود تردّد الكاتب في أن يدلي بما
هو أكثر من ذلك حول هذه المسألة إلى السمة العاللة التي تطلع
لكتاب والتي قوامها الحرص على احترام الحدود، وكأن الاشغال
بمسألة تأسيس وإدماج الرابط الاجتماعي الأكثر اتساعا يحجب
مهمة مقاومة الاحتكارات وأشكال الاستبداد، وكأنما أيضا قد
حكم على كل عمل تأسيسي، وهذا تاويلي الشخصي، بأن يحز
بمكر سحر التحويل.

ولكن هل تستطيع نظرية مشعلة فقط بتمبير دوائر العدالة
ومحالاتها عن بعضها أن تتحب السؤال المتعلق بدماح كل هذه
الدوائر في حسد سياسي واحد؟ ولا يعني ذلك أن المؤلف يحهل
السؤال، إذ في الوقت الذي يهّم فيه سلورة حخته يعلن ما يلي: «إن
المتحد السياسي هو الإطار المناسب لهذا العمل» (ص 32).

ولكن لا يحد في أي موضع من الكتاب فحصاً متمعاً لطبيعة هذا الإطار. ويفسر هذا التحفظ بعض الهنات التي نجدها في دراسة المحال الأول والأخير للعدالة - الانتماء القومي والسلطة السياسية. في ما يتعلق بالمحال الأول للعدالة، لا بدّ من الإشارة إلى أن كلّ الأشكال الأخرى من التوزيع للمقومات الاجتماعية إنّما تقع في داخله: فلا يمكن إذن أن يوضع الانتماء القومي في نفس الدرجة والمستوى مع بقية المقومات الأخرى. «فنحن لا نقسّمه ببساطة، إذ هو مدّ لنا من البداية، ونقل بمنحه لأولئك الذين يعدّون أجاب» (ص. 32). وبعد ذلك يصيغ الكاتب: «لا يمكن أن يفرض الانتماء القومي من طرف أي سلطة خارجية إذ أن قيمته رهية قرار داخلي» (نفس المصدر). وبمعنى آخر، نصطدم هنا بظاهرة تشكّل ذاتي يعسر إدراجها تحت طائفة التوزيع، إلا إذا كان ذلك يتمّ من خلال الزوج: العضو / الأحبي. ويقع التشديد مرّة أخرى على هذا الطابع الخصوصي لظاهرة التشكّل الذاتي في ما يتعلق بمسألة العدالة التوزيعية من خلال التأكيد على أن كلّ المقومات الأخرى التي يقع توزيعها، عند فحصها، يتضح أنها مقومات تحترق الحدود ويصح العالم من خلالها سلطة توزيعية عليها، وبالمقابل لا بدّ من الإقرار أنه «من خلال المتحد السياسي يقترب مع ذلك أكثر من معنى الحير المشترك» (ص. 137)

وتزيد من حيرتنا قراءة الفصل الأخير، الذي يمكن أن يعدّ القطب الموازي للأول. إذ كما أشرنا إلى ذلك في ختام الجزء الأول من عملنا، تمثّل السلطة السياسية أحد المقومات التي يقع تقاسمها كما هو الشأن لبقية المقومات الأخرى، وفي نفس الوقت

- إن حرصاً على ذلك - الحارسة للحدود. ولكن سرعان ما يتضح أن ما يشغل والزار ليس بالمرة طبيعة السيادة الشعبية وعدم قابليتها للتقسيم وبالتالي مسألة تأسيس الحسد السياسي، مما يؤدي إلى إثارة السؤال المتعلق بمصدر القانون، وإنما احتمال ظهور ما بدا لنا كاحراف جسيم لمسار تقدير قيمة المقومات الاجتماعية، ويعني بذلك تحويل أحد هذه المقومات إلى الآخر كتحويل الثراء إلى سلطة سياسية، والسلطة السياسية إلى سلطة دينية، الخ. وبهذه الطريقة تُطمس مسألة تأسيس وتوحيد الجسد السياسي. ولذلك يتحسب الكتاب محاربة المفارقة التي تمثلها دراسة الدولة من خلال إشكالية العدالة التوزيعية: فمن حيث أن السلطة السياسية تمثل أحد المقومات الاجتماعية التي يتعين تقاسمها، لا بد أن تردّ إلى موقعها ضمن بقية المقومات الأخرى للحياة، مما يسهم في تبييد الأوهام حولها. ولكن بما أن السلطة السياسية لا تمثل فقط أحد المقومات من ضمن الأخرى، وإنما تتولى الإشراف وصبغ عمليات توزيع متعددة، بما فيها تلك المتعلقة بمقومات غير مادية. معوية أو صوفية أو أخلاقية-قانونية، فإنها تتجاوز إطار العدالة التوزيعية وتطرح مشكلتين: أحدهما خصوصي ويتعلق بالتشكل الداتي والآخر يقترن به ويتعلق بالحصر الداتي.

ويطرح عند ذلك السؤال المتعلق بمعرفة إن كانت نظرية التسوية المشغلة من حهتها بالتفريق بين المدن والعوالم أحسن استعداداً لطرح مشكلة الدولة والسيادة وفق تلك الإشكالية التي تطرحها مفارقة السياسي؟ ومن الأكيد أن الكاتب (والرر) سيحيينا أن هذه القضية قد وقع التطرق إليها بإسهاب إلى حدّ أصبحت

تجنب مشكلا يبدو اليوم أكثر إلحاحا، وهو مشكل الحكم المحدود. وبدلك لم يعد الحوار حول مبادئ العدالة ويجمع الكاتب برونر، وإنما أصبح حول مسألة حصر الحكم في درجة دنيا ويجمعه بانتاني بوزيث (Nozick). فكرحل الإطفاء الذي يسارع إلى حيث يشتّ حريق يتّجه الكاتب إلى حيث هناك احتراق للحدود. ففي السلطة السياسية يكمن في نظره الخطر الجسماني. ولكننا نستطيع أن نتوجس في ذلك وجود سبب أعمق: إذ لا تكون فلسفة سياسية مبنية بأسرها على مسألة اللاتحانس بين المقومات الاجتماعية قادرة على طرح إشكالية التشكل الذاتي للحدسي السياسي وكلّ القضايا الفرعية المتعلقة بحصره الذاتي.

ويطرح عند ذلك السؤال المتعلق بمعرفة إن كانت نظرية التسوية المشغلة من جهتها بالتمييز بين المدن والعوالم مهياة أكثر لمحاكاة هذه الصورة من مفارقة السياسي. كتقدير أولي يمكن الحرص أن كتاب بولتانسكي تافنو مرود أكثر مما هو الشأن بالمسبة إلى كتاب والزار تصورات ذات معنى شمولي. إنّ محث المساواة المعقدة لدى والزار تقابله تلك التحولات المطوّلة المخصّصة بالتتالي لأشكال ممارسة القدر في حالات الخلاف، ولذلك الشكل الخاص من العودة إلى الاتفاق الذي تمثله التسوية. ولظام التتالي أهميته لأننا لا نمرّ مباشرة إلى رصد إمكانات الاتفاق على صعيد مجموعة سياسية موحدة وإنما يتعيّن علينا المرور قبل ذلك بالزاع بين العوالم. وفي هذه النقطة بالذات، يتشابه المشروعان من جديد. فمن الجهتين تستج التعددية ومد البداية رؤية مأساوية للفعل. فالاتفاق داخل إحدى المدن له مقابل وهو

الخلاف ما بين المدن. وما يتناوله والزار كصراع بين رمزيات
 مشتركة وكتيحة للاتحاس المقومات الاجتماعية يتناوله
 بولتاسكي تافمو كصراع بين مبادئ تسويغ وبالتالي كممارسة
 نقدية. ويتحدّد اسفل من عالم إلى آخر كقفل لحجج من شأنها أن
 تسف من الداخل المبادئ التي تقوم عليها العظمة في هذه
 المدينة أو تلك التي تصبح على هذا النحو واقعة تحت بار حكم
 الظنة. وتبدو هذه القدرة على المعارضة هيكلية وليست ظرفية.
 فما يعدّ حيرا مشتركا لمدينة ما لا يصمد أمام نقد يعتمد على
 رؤية محدّدة لما هو حير مشترك، ويمثّل الرابطة الداخلية لمدينة
 أخرى. لذلك يتقاد مؤلفانا، على هذا النحو، إلى رسم خريطة
 الانتقادات المتضاربة والتي تطلق من كلّ عالم صوب العوالم
 الأخرى الخمسة. ومرة أخرى سأمتنع عن الرّحّ نفسي ها في لعبة
 النيران المنعثة من جواس متعدّدة، حيث هناك العديد من
 الرصاصات الطائشة. وسأتوقّف عند ملاحظة تقودني مباشرة إلى
 مسألة التسوية حيث يتحدّد المعنى العام للكتاب: «لا يوجد موقع
 مثيل لذلك الذي تمسحه الشرفة، يكون أرقى من كلّ عالم وحارحا
 عه، يمكن من خلاله النظر من فوق إلى تعدّدية ضروب العدالة من
 حيث هي جدول من الاختيارات تكون كلّها ممكنة» (ص. 285).
 ويمثّل انعدام مثل ذلك الموقع العنصر المشترك بين الكتابين. فما
 الذي يترتّب عن ذلك في ما يخصّ نظرية التسوية؟ وهل تفتح لنا
 هذه النظرية آفاقا جديدة لإعادة تأليف فكرة موحّدة حول العدالة؟
 لسلحظ أوّلا أن البعد الذي يوحّه من عالم تجاه العوالم
 الأخرى يمارس من قبل أشخاص قادرين على الانتقال من أحدها

إلى الآخر، وعلى الانتماء إلى عوالم متعددة في نفس الوقت، وعلى أن يحموا معهم الرؤية الخاصة بالعالم الذي أتوا منه. وعنى هذا السحو يقتصر وجود نظرية وإن كانت مضمرة حول المسحق ومحمل القول، المسحق والخائن هما البذان يسمحان للمؤلفين كتابة ما يلي: «تمثل إمكانية الخروج من وضع قائم وإدائه بالاعتماد على مبدأ خارجي وبالتالي وحوود عوالم متعددة شرط إمكان فعل مسووع» (ص. 289). ولكن هل تحرك ذلك الشخص القافر من فوق الأسوار الرعية في خير مشترك لا يكون حاصلاً فقط بمدينة ما أو بعالم ما؟

وهذا هو السؤال الذي يتحدد من خلاله مصير العمل بأسره. وهو سؤال تصعب الإجابة عليه بالنفي أو الإثبات.

ومنذ بداية الكتاب وعنى ذلك المستوى الذي لا يزال بعد شكلياً صرفاً- أي قبل أن يدخل في متاهة المدد مثل الزار، شيئاً ما، عندما يتحدث عن الهيمنة قبل أن يشرع في طوافه عبر المحالات- يقدم الكاتبان سلسلة من المصادرات تجيب عن سؤالنا عن سحو مسوق. تتمثل المصادرة الأولى في مبدأ «الصفة الإنسانية المشتركة بين أعضاء المدينة» (ص. 96). وتساوي هذه الصفة بين كل البشر من حيث هم كائنات إنسانية، وهي تقصي بصورة خاصة العبودية والتشعة في ظروف غير حديرة بالإنسان. ولكن بانعدام التخصيص تظل هذه الرابطة غير سياسية ولا تضع عنى مسرح الأحداث إلا إنساناً فرداً. إذ لا تمثل حصة عدد فضاء سياسياً، ولا يُقدم لنا اتفاق دائم يربط الجميع بالجميع أكثر من طوباوية صالحة ضمن حدود كل مدينة. فلن يتيسر التمييز بين

حالتين ممكنتين لأعضاء المدينة إلا من خلال المصادرة الثانية التي يمثلها مبدأ التباين، لم يعد بعد في عدد، إذ تبدد الاحتبارات لإسناد أوضاع مختلفة إلى أشخاص معينين. فقط إذن ذلك النموذج لإنسانية ذات حالات متعددة يمكن من بلوغ حياة سياسية: ولذلك يتعين إضافة مصادرة تكميلية تحدّد بمودحا لـ «إنسانية مُرتبة» (ص 99). ومن خلال هذه الصفة التي تمثل القطب المعارض لطوباوية حنة عدن الحالية من عاصر التباين يمكن الحديث عن حير مشترك، ولكن في كل مرة من زاوية مدينة أو عالم ما.

وبعد تقديم هذا الاحترار، يمكن العودة إلى مسألة التسوية أو بالأحرى الأشكال المختلفة للتسوية بين كل مدينة والمدن الخمس الأخرى فلا توجد قطعاً إلا صيغ من التسوية. ولذلك لا نتحدث في ما يبدو عن «أشكال من التسوية من أجل الخير المشترك» (ص 337)، في أحد الفصول الأخيرة من الكتاب، إلا بمعنى غير دقيق. فكيف يمكن أن توجد تسوية كبرى على صعيد حسد سياسي غير مقسم في الوقت الذي تكون فيه التسوية إبطالاً لمفعول الحلاف حتى يقع تحبّب العنف؟ والإقرار بذلك صريح: «يظلّ المبدأ الذي تشده التسوية هشاً، طالما لم يقع ربطه بصورة ما بالخير المشترك المشكّل لمدينة ما. ولا تمكّن إقامة تسوية ما من ترتيب البشر وفق مقياس للعظمة يلائمهم» (ص 338).

وعند قراءة الجزء المخصص للتسوية من الكتاب نحرص باضطباع مفاده أن أشكال التسوية تطلّ دوماً أضعف حالاً من الروابط اداخية القائمة داخل المدن المتعددة. ويترتّب عن ذلك أنه إذا

طلّ حير ما مشتركاً مستهدفاً من خلال التسوية من حيث هي شكل عام للتفاعل الاجتماعي فإنه يظلّ غير متعيّن بقدر ما يطلّ هشا ذلك الرابط الاجتماعي، الذي تفضي إليه التسوية وبإعدام طوباوية حجة عدد لا تتوفّر لدينا إلا أشكال من التسوية مهددة دوماً بأن تستحيل إلى ضرب من التواطؤ وفق منحدر يذكّرنا بذلك الأثر المشوّه الذي كشف لنا عنه والرار من خلال فكرة التحويل.

وأتساءل عند ذلك إن لم يكن هناك لدى بولتانسكي تافو كما هو الحال لدى والزار سوء تقدير لأهمية معارقة السياسي، وهو سوء تقدير يتأتى من عدم الانتباه إلى أن مدينة المواطنة هي في نفس الوقت مدينة كسقية المدن الأخرى ومختلفة عنها، وإن كانت مدينة، فعلى كلّ حال، ليس بالمعنى الذي يكون عليه السوق والمنزل أو المدينة المسهمة. وأحد في الاختيار الذي يقوم به الكاتبات بعقد الاجتماعي روسو كمودج لمدينة المواطنة ما من شأنه أن يعمّق حيرتي تلك (وفيما يحصّ مصطلح مدينة المواطنة يبيد المؤلّفان ضرباً من التردد). وإذا كان العقد الاجتماعي يصلح فعلاً كمودج، فمن الصعب عند ذلك اعتماده كمودج لمدينة ضمن المدن الأخرى. فهو لا يمكن أن يكون إلا نموذجاً لمدينة اندماجية. وهذا أمر حقيقي ما دامت الإرادة العامة لا تقبل تكتلات تقع خارجها أو تتشكل من فوقها. وهي تكتلات تمثل من وجهة نظر روسو «دسائس».

هل تُؤثّر هذه الملاحظات النقدية سلباً في قيمة تحاليل والزار وبولتانسكي - تافو؟ إني 'ميل بالأحرى إلى الاعتراف لهذين العاملين بفضل، وهو مساعدتنا على الوعي بوضع فريد من نوعه

وعلى كل حال غير قابل للمهم من خلال مفاهيم تراثنا الجمهوري والحاكوبيسي، أي ذلك الذي يتصور الدولة كمصدر للحق. وهو ما يجعلها اليوم في حالة غير مريحة لكيان يطلب منه أن يتصرف ككلّ وكجزء في نفس الوقت، كحاو وكمحتوى، كدائرة مدمجة وكجهة مدمجة. وبهذا تصحّ التحفظات المعلنة وغير المعلنة لمؤلفينا بمثابة الإحراجات بالنسبة إلينا. وهي تندر بأرملة صعبة مقدمة عليها فكرة الحق. ولن تكون في العشريات المقبلة عملية التوفيق بين السيادة الشعبية غير القابلة للتجربة وانتشار بؤر متعدّدة للقانون وللمؤسسات الجديدة ما بعد القومية أو ما فوق الدولة أقلّ صعوبة. وبقدر ما سيكون علينا إدارة وضع معقد متأتّ من توالج دوائر عديدة متحة للقانون، سواء كان ذلك على مستوى الدولة أو على مستوى ما فوق الدولة، سيكون علينا أيضا في أحيان كثيرة إدارة وضعية مماثلة متأنية من توالج مصادر متعدّدة للتشريع تقع في مستوى ما تحت الدولة، وهذا الوضع ناتج عن الشكل الذي تكتسيه مفارقة السياسي.

الحكم الجمالي والحكم السياسي عند حنا آرنت

إن الهدف من هذه الدراسة هو امتحان أطروحة حنا آرنت المعروضة في الجزء الأخير من ثلاثيتها «الفكر، الإرادة، الحكم»¹ وهو للأسف جزء غير مستكمل طبع بعد وفاتها. يمكن، حسب هذه الأطروحة، أن نستخرج من مؤلفات كانط - إذا وضعناها اصطلاحاً تحت عنوان فلسفة التاريخ - نظرية في الحكم السياسي تتوفر فيها المقاييس المطبقة على الحكم الجمالي في المؤلف النقدي الثالث «نقد ملكة الحكم».

الحكم الجمالي : كانط

قبل معالجة فرصيات حنا آرنت، لعلّه من المفيد القيام بتذكير سريع بالتحليلات التي خصصها كانط للحكم

(1) هذه الثلاثية كانت ستحمل عنوان «حياة الفكر» ولم يصلها من الجزء الثالث سوى «Lectures on Kant's political philosophy» وكذلك جميعه البحث حول «نقد ملكة الحكم» ودراسة روبرت باير Ronald Beiner (المشورة سنة 1982 من طرف University of Chicago Press).

ولقد ترجمت «ميريام ريفو دالون» Myriam Revault D'Allones المحاضرات الخاصة بالفلسفة السياسية الكانطية بالإضافة إلى حاشية الجزء الأول من «حياة الفكر» وعنوانها «فكر» وقدمتها بعنوان «الحكم» حول الفلسفة السياسية الكانطية «طبعة Seuil, 1991» ويمكن أن نضع في نهاية الكتاب على المحاولة التأويلية التي أضافها إلى محاولته روبرت باير تحت عنوان «جراة الحكم».

التفكرّي judgement réfléchissant الذي يُعدّ الحكم الجمالي أحد تعبيريه، والتأكيد على إمكانية تعميم هذين الحكمين خارج المجال الذي شمله «نقد ملكة الحكم».

إذا كنت لا أتجه مباشرة إلى تحصيل الحكم الجمالي وإذا كنت أتوقف عند مفهوم الحكم التفكرّي، فذلك لأنني أريد فسخ المحار لتأويل بديل لفلسفة السّياسة الكانطية، التي تبقى موضوعة تحت طائلة الحكم التفكرّي دون الاقتصار على استعماله الجمالي.

سأنتقل إذن من اتصال الحكم الجمالي والحكم العائلي في إطار المفهوم اشامل للحكم التفكرّي.

لقل أولاً بأنّ هذا الاتصال كان يقتضي إعادة صهر عميق لمفهوم الحكم نفسه. فقد استند كلّ انتقيد انطلسفي إلى حدّ كاط إلى التعريف المنطقي للحكم كعمل حملي (إسناد صفة إلى موضوع) ويتمثل الانقلاب الأساسي الذي أبجزه كاط في استبدال فكرة الحميّة أو الإسناد بفكرة التضمّن (أي بفعل تدرج بمقتضاه حالة ما في إطار قاعدة) إنّ التّجديد الكبير للنقد الثالث مقارنة بالنقد الأوّل هو إقرار انشطار فكرة التّضمّن : ففي النقد الأوّل كانت هذه الأحيرة تعمل، بصورة ما، من أعلى إلى أسفل، من القاعدة نحو واقعة التّحرية، وهو «الحكم المحدّد» judgement déterminant، الذي يسمّى كذلك لأنّه - أثناء تطبيق القاعدة على حالة ما - يمنح الحكم لتحرية قيمة الحقيقة المتمثلة في الموضوعيّة (دون إحالة إلى فكرة التطابق مع الشيء في ذاته = س).

يوضع «نقد ملكة الحكم» تحت فرضية اشتغال معكوس
 لتتضمّن: فالسنة إلى حالة معطاة «نحت» عن القاعدة
 المحصوصه التي تدرج صمها التحربة المفردة، ويكون الحكم
 تفكرًا فقط، لأنّ الذات المتعالية لا تحدّد أية موضوعيّة صالحة
 بشكل كلي، بل إنها لا تأخذ بعين الاعتبار سوى الطرق التي يتبعها
 الفكر في عمديّة النصّ والتي تتصرّف بصورة ما من أسفل إلى
 أعلى.

يسغي أن يظلّ محتفظين بهذا الامتداد لمفهوم الحكم
 التفكير من أجل مواصلة النقاش. غير أنّنا لا نستطيع التّغاضي عن
 الأولويّة التي مسحها كانط للحكم الجمالي مقارنة بالحكم
 العائلي *jugement téléologique*. تمنح هذه الأولويّة عن كون النظام
 - مأخوذاً من رابطة العائليّة - يحمل هو الآخر بعداً جماليّاً بفضل صلته
 بالذات لا بالموضوع. فالنظام يؤثّر فيما بما أنّه يشير إعجاباً.

وبمس الطريفة، يتطلّب الحكم العائلي الحكم الجمالي كأول
 مكونة للحكم التفكير، أي بالظر إلى التفكير الحاصر. نقد
 استطاع كانط مد الفصل السّاع من المقدّمة أن يكتب: «يعتبر
 الموضوع إذن حميلاً وتسمّى القدرة على الحكم بحسب تلك
 اللّذة (وبالتالي بطريفة صالحة كلياً) الدّوق»⁽²⁾.

هذا ما لا يمكن قوله عن النظام الآلي: هو لا يشير الإعجاب
 ولا يستحب لأيّ ترقّب (*absicht*) يمكن أن يُرصى أو يحط. يبدو
 من المشروع إذن وضع حكم الدوق في بداية بحث يظهر للوهلة

(2) كانط «نقد ملكة الحكم» المقدّمة IV، 170 AK باير.
 Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade 933

الأولى وكأنه مخصّص للغائية الطّبيعية التي تمثّلها الكائنات الحيّة. في نهاية الأمر، ترتكر الوحدة الهشّة بجرّأي المقد الثالث على إمكانيّة تحويل الاهتمام إمّا نحو دة النظام وإمّا نحو بنيته العائيّة. فالاستطبيقا امتعاليّة تُهدّد بالسقوط في النفسانيّة psychologisme إذا تركت مداتها، كما تكون العائيّة المتعالية مهذّدة بالسقوط في الطّبيعيّة naturalisme. إنّ التقارب بين الحميل وبين انظارنا للذة حالصة هو الضّامن لأولويّة حكم الذوق على الحكم اعائي. بناء على ما سبق، تستوقفا حاصّيتان لحكم الذوق: أولّها أن يكون الذوق حكما، ثمّ أن تكون تواصليّة communicabilité هي الصّامة لكلّيته وتمثل هاتان الحاصّيتان المحورين الرّئيسيّين لـ «تحليليّة الحميل» analytique du beau (التي تكتمل لاحقا بـ «تحليليّة الجليل»).

(أ) من المدهش في بداية الأمر أن يمثل الذوق (Geshmacht) - وهو حسّ أكثر حميميّة من السّمع والنصر - ركيزة الحكم. فعلى إثر عراسيان Gracian، يؤكّد كائط أوّلا على طابعه المميّز بصورة مباشرة (أي قدرته على تمييز الجميل من القبيح). ثمّ على تعلّقه بالحزني، وأحيرا على قدرته الفكرية (aptitude à la réflexion). لكر فيما يميّز الذوق؟ (أنه يفكر) في اللّعب الحرّ بين الملكات التّصوريّة وحاصّة المخيّنة (وطابعها التّلقائي) وادهن (ساعتاره وظيفه نظام). فاللّذة الحماليّة التي تنتج عن التّفكير في هذا اللّعب هي لذة حالصة. وهي كذلك أوّلا لأن حكم الذوق لا يعلم شيئا عن الموضوع، لا في حدّ ذاته ولا كطاهرة للمعرفة. علاوة على ذلك، تملت اللّذة الخالصة أيضا من

رقابة الأخلاق طالما أن تعلقها بسبب المخيلة والدهن يضمن لها طاعنا لا بفعليا عني وحده التحديد. تعود الحاصية التفكيرية caractère réflexif لهذا الحكم إلى كونه لا يحيل إلى حاصية لدشيء الحميل، بل إلى حالة اللعب الحر لممتلكات التصورية. ومن أجل التأكيد على طرافة هذه اللحظة السوعية، يجارف كاسط بمفارقتين أثارتا حيرة كلّ الشارحين : الأولى مفارقة الموضوع اندي يشير الإعجاب دون مفهوم أي دون عائية موضوعة (visée objectivante)، ودون ادعاء الحقيقة. وتفسر هذه المفارقة عن طريق التقليل بين الهدف الموضوع أو المفهم conceptualisante، والهدف التفكيرية visée réflexive اندي ينطق عني لعب المحيية والدهن فحسب. إنّ هذه المفارقة هي التي سمحت بنوع من نقل الحكم خارج المجال الحمالي من طرف حنا آرتست لاحتفظ إذن بفكرة اللعب هذه التي يتمثل قطباها في الدهن من ناحية، أي وظيفة التنظيم، ومن ناحية أخرى، في المحيية، أي وظيفة الاحتراف والإبداعية والتخيل.

المفارقة الثانية التي بواسطتها يؤكد كاسط عني عراية اللذة المتصممة في حكم الدوق هي فكرة اغائية بلا عاية التي أعين عنها تحت عنوان «اللحظة الثالثة» من «تحيية الحميل» (الفقرة 10) تدلّ العائية هنا على التركيب الداخلي الذي يجعل الأحرار تتلاءم مع الكلّ. إنّها العائية التي يحدها في تنظيم الكائنات العنصوية والتي تدرس في الجزء الثاني من «نقد ملكة الحكم» لكنّها «غائية بلا غاية» بمعنى أنّها غير إرادية أو مبرمجة كما هو الحال في العلاقة بين الوسائل واعاية داخل الثقافات المكوّنة

للممارسة الإنسانية. إن رهرة حميلة تعبر عن هذا التكوين المتناغم دون الإحالة إلى نشاط قصدي.

ب) تمّ إنّه من غير المنتظر أن يتوق الحكم الدوقي إلى الكلّية: ألسا يناقش هذه المسألة دون كلّ؟ الحلّ: يمثل الذوق شكلا طريفا من الكلّية، ألا وهو التّواصلية *communicabilité*، الدوق هو معنى مشترك وما هو مشترك هو - تحديدا - التّفكير في اللّعب الحرّ للملكات التّصوريّة. الذوق إذن قابل للتعميم بطريقة معايرة للتصورات الموضوعيّة أو للمبادئ العمليّة لإرادة الحرّة. ليس لمعادلة الكلّية والتّواصلية سابقة في الكتب النقديّة الأخرى. يجب (إذن) أن بقدر مفارقة التّواصلية حقّ قدرها، إنّها مفارقة حقيقيّة بمعنى أن لا شيء يبدو أيسر على التّليغ من اللّذة الخالصة. لكن طالما كانت هذه اللّذة ناتجة عن تأمل العائيّة الباطنيّة، أي علاقات التّوافق التي يؤسّسها اللّعب الحرّ لملكات، فإنّها قابلة للمشاركة بصورة مثاليّة لدى الجميع. فاعتبار شيء ما جميلا هو إقرار بأنّ هذا الشيء «يجب أن يتضمّن مبدأ إرضاء للجميع» (عنوان الفقرة السّادسة «الجميل هو ما يتصور دون مفهوم كموضوع إعجاب كلّي»). ففصل الكلّية عن الموضوعيّة وربطها بما يثير الإعجاب دون مفهوم، بل أكثر من ذلك، بما يحمل صورة العائيّة دون أن يستوح ذلك اعتباره وسيلة لعائيّة مبرمجة ومقصودة، [هذا الفصل] هو ما يمثل تقدّما على عاية من الحرّة في مسألة الكلّية، باعتباره أنّ التّواصلية لا تنتج عن كلّية مسبّقة. إنّ من المثير أن نعرّ على مفارقة التّواصلية المؤسّسة للكوبيّة، في مجالات أخرى غير المحال الحماي وبصورة خاصّة في المحال

السياسي، وكذلك في المحال التاريخي أيضا وأحيانا في المحال القانوني.

لم يسكشف كاسط في «تحليلية الحميل» سوى الاستنتاجات الأيسر مقارنة لهذه المفارقة. هكذا تقتضي سمودحية الحميل اتّباعا (Nachfolge) لا يكون بالضرورة محاكاة (Nachahmung)، وذلك خشية أن تفقد ميرتها كحكم، أي كتمبير نقدي. ويفتح مثل هذا التّمييز بين الاتّباع والمحاكاة المحال لاعتبارات واسعة الطاق حول حدلية التقليد والتّجديد.

إذا كان كاسط يؤسّس على الأرضية المعروفة للحسّ المشترك حديث (أمر) لا ينبغي أن يصلّنا. لأنّ كلّ مجهوده يتمثل في تمييز هذا الحسّ المشترك عن التّوافق الخبري *consensus empirique* (الذي يكون بالفعل أثرا اجتماعيا لمحاكاة دليلة). إنّ اللّحظة اربعة من «تحليلية الحميل» المخصّصة لدجة في حكم الدوق، تتعلّق تحديدا بسوعية الضرورة المقترنة بالتّواصلية الكلّية للإحساس بالحميل (بعد عمد عادامير Gadamer في كتابه «الحقيقة والمنهج» *Vérité et méthode*) تحليلا مطوّلا حول تقليد «الحسّ المشترك»، الذي كثيرا ما فهم خطأ وبصورة متناقضة، والذي يعسر التّفكير فيه بالرجوع إلى مصطلحات دقيقة مثل المثالية، حيث تتقاطع التاريخية مع الدّوام.

ح) لم نقل شيئا هنا عن «تحليلية التحليل» التي أضافها كاسط إلى «تحليلية الحميل». فالحميل لا يضعف المفارقات حول ما يشير الإعجاب دون مفهوم، بل على العكس، يريد لها إثارة لقد أراد كاسط هنا أن يقدّم وطيفتين مختلفتين للعب المحيطة والدهس.

لعب متحاسن، مناسب، مهدئ، ولعب متسافر، غير متناسب، حيث يشير الإفراط مريداً من التفكير ستحد حدلية المحيال الحُملي *imaginaire judiciaire* هذه امتدادات خارج المجال الحمالي. فالحليل - لما يُؤثر إلى حد القطيعة اللّعب الحرّ للمحيّة والدهن، أو بالأحرى بسمخيال والنظام - يفتح محالا قادرا على احتواء بعض الطّرق التي تساهم في بناء الحكم التّفكّري في محالات أخرى غير المجال الجمالي. يمكن للجليل بدوره، أن يتشكّل في صورتين: ففي «الجليل الرّياضي» *sublime mathématique*، تزر محيلتنا وترهق، وتعمر بما هو «عظيم إطلاقاً»، أي بما يخرج عن نطاق المقارنة، وبهذا الشكل فإنّ ملكة الحكم تقيّم ما يتجاوز الحدّ دون مقياس. فعمل المحيّة - الذي يفشل في مضاهاة العظمة المحيرة للمحيل عبر تقدّم لا متناه - يحد له معادلات مرموقة في سجلات أخرى غير السّحل الحمالي، وبصورة أخصّ، في الحليل السالب *sublime négatif* لأحداث التّاريخ المرعة. أمّا الحليل الدّيناميكي *sublime dynamique*، فينشأ من عدم التّناسب بين قووان وقوى الطّبيعة التي تقدر على سحقنا إذ لم نكن في مأمن من صرباتها، وهذا التماوت سيحد هو الآخر امتدادا خارج الحمائية. صحيح أنّ كانط لم يهتمّ بإمكانات التعميم هذه، بل بانفتاح الحمالية على الأخلاق، هذا الانفتاح الذي يؤمّه الحليل، فيساهم بالفعل في إبراز تفوّقنا ككائنات أخلاقية. لن نتبع كانط على هذا المسار الذي يوحّه الحمالية في اتجاه الأخلاق. بل إنّ عمل المحيّة التي تدعو إلى «التّفكير أكثر» هو الذي سيسرعي اهتمامنا.

(د) لا يمكن أن نتوقف في نقد الحكم الجمالي عند «تحليلية الحميل» حتى لو أضيفت إليها «تحليلية الحليل».

يحب أن نأخذ في اعتبارنا جدلية العبقريّة والدّوق التي تبلع حدّها في الفقرة 48. لقد استطعنا لحدّ الآن الحديث عن الحميل دون أن نحصّص ما إذا كان الحكم متعلّقاً بمنتوح طبيعي (هذه الوردة جميلة) أو بعمل أبدعه إنسان فنّان. لقد تعمّد كانط تأخير لحظة الإنشاء faire حتى لا يترك العائبة الخارجيّة تتداخل مع غائيّة الحميل الحالية في ذاتها من كلّ عاية. لهذا السّبب أعاد تأكيد أولويّة الطّبيعة في قلب بحثه حول الفنون الجميلة :الفقرة 45 تصرّح أنّ «الفنون الجميلة لا تعتر فنّا إلّا بقدر ما يكون لها مباشرة مظهر الطّبيعة». وبالفعل، ينبغي على الغائيّة المرئيّة في إنتاجات الفنون الجميلة ألاّ تدو قصديّة، رغم كونها كذلك : إنّ المعنى المراد في هذا العنوان هو لأوّل وهلة معنى مذهش. فللمرة الثّانية يعتبر الجمال الفني تابعا للجمال الطّبيعي عبر الأطروحة التي تؤكّد أنّ العبقريّة - بما هي مصدر الأثر الفني - هي هبة طبيعيّة. يقول كانط «العبقريّة هي الموهبة (الهبة الطّبيعيّة) التي تسمح بإعطاء قواعد للمرّ» (الفقرة 46). لكن هذا لا يمنع التقابل بين العبقريّة والدوق بشكل يضع حدّاً لها حسب إخضاع المرّ للطّبيعة ويعمّق كانط هذا التقابل إلى أقصى حدّ ممكن : فبقدر ما يمكن الدوق بطريقة بعديّة، تدع العبقريّة دون قواعد، فتكوّن سابقة لذاتها بصورة ما. فالوظيفة الإبداعية كمصدر للطّرافة تتقابل مع الوظيفة التمييزيّة للحكم. وإذا كانت الأعمال الكسرى مثاليّة، فذلك لأنّ

مثاليتها مضادة تماما للمحاكاة الحقيبة والتمطية - وبصورة أكثر وضوحاً من مثالية الطبيعة - هنا يكتسي التقابل بين الانواع والمحاكاة كل دلالة، ويحب أن يوافق كانط في ذلك: «إنّ الذوق ضروري لحكم على موضوعات جميلة في حد ذاتها، أما بالنسبة إلى الفنون الجميلة نفسها، أي إلى إنتاج موضوعات كهذه، فلا بدّ من العقريّة» (الفقرة 48). ألا يكون ذلك على حساب الذوق؟ إلى حدّ معيّن: «ليس الذوق سوى مكية حكم، وما هو بالقدرة الإبداعية» (الفقرة 48). يحد كانط عناء كبيراً في تأمير لعب متساو للذوق والعقريّة «الذوق، مثله مثل ملكة الحكم بصفة عامّة، هو تنظيم العقريّة، حيث يقلم أحسنتها بصرامة، ويصقلها ويجمعها تتحضّر، لكنّه يقودها في الوقت نفسه، مشيراً إلى ما يسعى أن تطبق عليه، وإلى مدى إمكانية توسّعها بشكل يجعلها مطابقة لغاية، وطالما أنّ الذوق يوفر الطعام والوصوح في رخم الأفكار فهو يسمح أساساً ويجعلها قادرة على إيجاد توافق دائم بقدر ما هو كلي، وجدير بالأجيال اللاحقة وبحضارة تتقدّم باطراد» (الفقرة 50). ستحظى هذه المنافسة بين الذوق والعقريّة بأهميّة قصوى بالنسبة إلينا أثناء نقلها إلى مستوى الحكم السياسي، وستصبح، بين يدي حنا آرنت، منافسة الشاهد السياسي الكويتي والتفاعل التاريخي. هكذا تبرر مسألة مشابهة لقضية المواجهة بين الذوق والموهبة في المحال السياسي. فهل تعود الكلمة الأخيرة لشاهد الأمبالي للأحداث الكبرى التي لا تدرج رغم ذلك في التاريخ إلا فصل مثالية مشابهة لمثالية العقريّة؟

من الحكم الجمالي إلى الحكم السياسي . حنا آرت
تُفهم محاولة حنا آرت في كتابها «الحكم» . الذي لا يسعى
أن يتعاضى مرة أخرى عن كونه ناقصا - على أنها رهاق أي أن
استحراج تصوّر للحكم السياسي من نظرية حكم الدوق إحدى من
ربط هذا التصوّر بطريقة الحكم العائلي بواسطة فلسفة في التاريخ .
هو رهاق عظيم، لأنّ الروابط بين فلسفة التاريخ والحكم العائلي
واضحة بشكل مباشر في أعمال كانط، (وذلك) لا شيء إلاّ لأنه
قد كتب فلسفته في التاريخ، في حين تعتبر الفلسفة السياسية التي
تسدها له حنا آرت إعادة بناء reconstruction، إذا لم نقل إنها
شروعية وموجودة بالقوة .

إنّ الاهتمام الذي مارال يثيره بصر مثل «فكرة
تاريخ كُلمي من وجهة نظر السياسة الكونية» (1784) :

"Idee d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique"
يكمن تحديدا في أنّ فلسفة التاريخ هذه - مهما تأثرت بالعائية
الطبيعية - تهدف على وجه الدقة إلى وضع أسس فلسفة سياسية .
صحيح أنّ هذه الفلسفة السياسية ليست فلسفة في الحكم
السياسي بل تقتصر على ربط المهمة السياسية المعهودة للحس
الشري بالعائية الطبيعية أي بالاستعدادات المطرية لهذا الحس،
فاتعير نفسه «من وجهة نظر السياسة الكونية» يفصح عن تفرّد
هذا الموضوع - الرأط . تهدف القصايا التسع لهذه الدراسة إلى وضع

(3) انظر «فكره تاريخ كُلمي من وجهة نظر السياسة الكونية» K VIII, A 15، برن، سير
Gallimard، II ص 187 وما بعدها

شروط إمكان الانتقال درجة فدرجة، من العائنية الطبيعية إلى السياسة الكونية، أي بلعة أخرى من كوسموس cosmos إلى بوليس polis. ويوحد مسعرح الدراسة في الفصايا 5، 6، و7 حيث يتم التأكيد على أن الطبيعة تمارس ضغطها على الحس البشري الذي تدعه محرّدا تماما، وذلك من خلال المدينة الاجتماعية insociable sociabilité التي تحكم علاقات الإنسانية غير المتشوّرة. ففي هذه الأطروحات التي تشرح البعد السياسي الحاصر لهذه المعادنة، فإن تكوين مجتمع مدني «يدير القانون بصورة كلية» يقدم لا على أنه هدية من الطبيعة بل على أنه مهمة، أو بشكل أدق، مشكل يتطلب الحل. الطبيعة لا تقدّم حلاً، لكنها تفرص في الآن نفسه المشكل وتدفع إلى حله ومن هنا نفهم سبب الإعلان عن هذا المشكل على أنه «الأشدّ عسرا» كما أنه «آخر مشكل سيحلّه الجنس البشري» (القضية السادسة). وهكذا، فإن الطبيعة هي التي نهىء بالفعل لطام السياسة الكونية، لكن مهمة إنحار هذا المشروع تُعهد إلى البشر. في رأيي، فإن المقارنة في فلسفة الحكم السياسي التي تقترحها حنا آرنت كامتداد للحكم الجمالي، لا يمكن أن تفصل عن فلسفة صريحة للتأريح، كما قد دكرنا بسحطاتها الأساسية، وذلك لثلاثة أسباب - فمن ناحية أولى، يمكن لبحث سنة 1784 أن يندرج بشكل إيجابي تحت علامة الحكم التفكيرى، وذلك بالرغم من أسقية هذا البحث عن «نقد ملكة الحكم» بما يقارب عشر سنوات. ألم يوضع مفهوم «الدستور المدني الكامل» - الذي حُصّصت له القضية السابعة من البحث -

كفكرة تضوي تحت طائلتها العلامات الحبرية لسمو واحد للجس البشري؟ من هذا المطلق، فإن القضية التاسعة حد مفيدة : «إن محاولة تكوين تاريخ بموجب فكرة حول ما ينبغي أن يكون عليه العالم إذا توافق مع بعض الأهداف العقلانية، هي بلا شك مشروع غريب وعثي في ظاهره، يبدو أنه يمثل هذه السيرة لا يمكن الوصول إلا إلى رواية». ولماذا لا تكون رواية؟ نجد أثر الحكم التفكيرى غير المتنبور بعد داخل سلسلة الاحوية التي قدمها كابط عن هذا التظن. السبب الأول: «ومع ذلك، إذا كان من الممكن الإقرار بأن الطبيعة لا تشتعل دون محطط أو هدف بهائي، حتى داخل لعب الحرية الإنسانية، فإن هذه العكرة يمكن أن تصح بافعة. فبالرغم من أن رؤيتنا حد محدودة لا تستطيع البقاء إلى الآلية الحفية لتنظيمها، يمكن لهذه العكرة مع ذلك أن تمثل خطا هاديا يسمح بتقديم الافعال الإنسانية في صورة سقية، إذ بدون ذلك تبقى ركاما حاليا من التخطيط». أليست العكرة التي تؤدي دور الخيط الهادي للانتقال من الركام إلى التسق من طبيعة الحكم التفكيرى؟ فهي ليست حكما متخيلا، ولا واجبا متعاليا، بل فكرة باظمة، ومن هنا أقترح: أن الحكم السياسى الذى تعمله حنا آرت ليس التعميم الوحيد الممكن للمظرية القدية في الحكم التفكيرى. السبب الثانى: العكرة التي تمثل خطا هاديا لوحية نظر السياسة الكونية حول التاريخ ليس لها من ضمان سوى العلاقات والأعراض والإشارات التي تغذى «الأملى فى أن يتحقق فى يوم من الأيام ما يمثل الهدف الأملى للطبيعة فى وضعية السياسة الكونية، (وذلك)

بعد العديد من الثورات التي حدثت ضمن هذا التحول» (القضية الثامنة). أليست نفس هذه التركيبة من العلامات الإيجابية هي التي يتقنها الحكم السياسي، حسب تحليل حنا آرنت؟ السبب الأخير: إن بيرة الأمل التي ينتهي بها بحث سنة 1784 ليست عربية عمّا سيسمى لاحقاً حكماً سياسياً، ولكنها مكونة له، باعتبار أنه - كما سرى - يمكن للاستدكار *retrospection* أن يتضمن الحكم السياسي، كما يمكن لهذا الحكم أن يكون استشرافياً *prospectif*. إذا كانت حنا آرنت - أثناء محاولتها إعادة بناء فلسفة حول الحكم السياسي - قد اعتقدت أنه باستطاعتها سدّ الطريق أمام فلسفة التاريخ، فذلك لأنّ هذه الفلسفة لا تدرس المواطنين كلاً على أفراد، بل إنّ موضوعها الجنس البشري ككل، كما تقرّر ذلك القصيدة الأولى من بحث سنة 1784. سبب آخر: إذا كان من الممكن اعتبار فلسفة التاريخ الكانطية مغمورة من طرف فلسفة فيكو *Vico* وهيكل *Hegel* أو ماركس، فإنّ فلسفته المفترضة حول الحكم السياسي لا تهدّد بمثل هذا التعطيل. بل أكثر من ذلك، ستكون هذه الفلسفة مشروعة لفلسفة نقدية غير تأملية في التاريخ، وستتطلب نظراً في التواريخ المجرّاة المتصلة اتصالاً وثيقاً بالحكم السياسي. من هذه الوجهة، استطاعت حنا آرنت أن تشكل بصورة مشروعة في إمكانية حجب الاهتمام السياسي في حدّ ذاته، أي بما هو متميّز عن الاجتماعية في شكلها البسيط من طرف فلسفة التاريخ التي تظلّ تابعة لفلسفة الطبيعة وموجهة قصدياً نحو مستقبل الجنس البشري.

بناء على ذلك، فإنّ أوّل مسألة لعلمسفة سياسيّة كهذه هي مسألة التعدّد النّاتجة عن الرّغبة في العيش معا، والتي تمثّل صميّة السياسيّ لكن شرط اتّعدّد هذا يعبر عن تقارب واضح مع مطلب التّواصلية الذي يشترطه حكم الدوق. إنّ هذا المفهوم المستخرج من البعد الثالث لا يتوضّح فقط بصورة قطعيّة من خلال استعماله في إطار احكم السياسيّ، بل يوفّر في المقابل وسائل إعادة تأويل سياسي لحكم الدوق. إنّنا نتذكّر الممارقة: كيف نفهم أنّ الذوق وهو حسّ أشدّ حميميّة من المصّر أو السّمع، يعتبر تواصليا للغاية، طالما أنه تمييز داخليّ للذة؟ رغم ذلك فإنّ الحسّ المشترك هو الذي يصمّم الانتقال بين الداتية الحميميّة للدوق والتّواصلية التي تضمن كنيته يمكنها إدراك أن نتساءل: ألا يكون هذا الحسّ المشترك - إذا أحدها في جوهره أو على الأقلّ في عايته - حكما سياسيا، ألا يمثل في الوقت نفسه شرط وتهيئة العيش مع الآخرين المكوّن للحسّ السياسيّ؟ تذهب هنا آرنست إلى حدّ التمييز بين الاستعمال الاتّيني (لمفهوم) الحسّ المشترك والاستعمال العامّي الذي يعينه كحكم اجتماعي معطى. إنّ الحسّ المشترك هو بلا شكّ الإحساس بالوحدة المشتركة بين النّاس دون معوبة الفلاسفة، لكن وضعه كمطلب ضروري يميّزه عن كلّ معطى حري.

المسألة الثانية هي مسألة الخصوصية (particularité) (التفرد) في الحكم السياسيّ التي يمكن مقارنتها بالحكم الجماليّ (هذه الوردة حميلة). فلا يهدف الحكم السياسيّ - إذا فهمناه على هذه النّصوّرة - إلى إلعاء خصوصية الأحداث التّاريخية بل إلى تعليلها. لكن هذه الخصوصية ليست عادية، بل هي مثالية وهذه الخاصية -

أي مثالية ما هو حصوصي - مشتركة بين حكم الدوق ولحكم التاريخي وهذا يكمن تبرير المفهوم الذي ذكره : الحسن المشترك . وهو الذي يميز ويتعرف على مثالية الحصوصي . من هذه الوجهة ، فإن التقريب بين مثالية الأحداث الكبرى التي تمسح الأمل أو تعيده إيند ، ومثالية الأعمال الحميلة ، يوفر نقطة ارتكاز جديدة لفلسفة في الحكم السياسي تكون أكثر تحرراً من وصاية لعائية الطليعية . فعلى ضوء مسألة المثالية هذه يمكن التعرف على القيمة التوجيهية *valeur indicative* أو العرضية *valeur symptomatique* لأحداث مثل الثورة الفرنسية .

وفي مستوى ثالث ، ينبغي أن يؤكد على أولوية وجهة النظر الاستدكارية للمُشاهد على وجهة النظر الاستقبالية لفاعلي التاريخ . وهذا يعرضنا من جديد ذلك التقابل بين الدوق والعقيدة ، بين التمييز لدى الأور والقدرة الإبداعية لدى الثاني (والذي سبق أن اعترضنا في المجال الحمالي) . فبالنسبة إلى مُشاهد كهذا تتحد بعض الأحداث الماصية الهامة دلالة بذرة الأمل ، على اختلاف الحزن الذي يعديه إحساس غير متفكر . من هذه الوجهة ، يجد التعارض بين التفويضات المتعددة للثورة الفرنسية من طرف كايط حلا . وهكذا يكتب كايط في « صراع الكليات » *« Le conflit des facultés »*⁴ : « يجب أن تحدث تجربة ما في الحسن البشري ، تكون - باعتدائها حدثا - علامة على استعداد وقدرة لدى هذا الحسن ليكون علّة التقدم نحو الأفضل و(بما أنه

4 ، نظر كايط ، « صراع الكليات » في ثلاثة أجزاء (1798) ، ترجمة Gibelin ، باريس ، شر 1935 ، Vrin

يجب أن يكون حول كائن (هبة الحرية) فيجب أن يكون صانعها، ولكن يمكن أن نتساءل بأن حدثا ما هو نتيجة سبب معطى عندما تحدث الملابس التي تتضافر لوقوعه». لكن المهم هو أن الحدث - وهو هنا اثورة افروسية لا يتخذ معنى إلا في عملية الاستدكار وبالنسبة إلى مشاهد غير مشترك في إنشاء الحدث: «يتعلق الأمر فقط بطريقة تفكير المشاهدين التي تعبر عن ذاتها علينا في لعبة الثورات الكبرى، وانتي - رغم حطر العقبات الجديدة التي يحلها لهم احيارهم - تعتبر بالرغم من ذلك مسعة كلية ولا غائية، بالنسبة إلى حرب ضدّ حرب آخر، فيرهبون بذلك (بسبب الكلية) عن حاصية الإنسانية بصورة عامة، كما يبرهسون (بسبب اللاعائية) عن الحاصية الأخلاقية للإنسانية، في أساسها على الأقل، (هذه الحاصية) التي لا تسمح فقط بالأمل في تقدّم نحو الأفضل، بل تكون كذلك هذا التقدّم طالما أنه يمكن أن يتحقق آنياً». ورغم الرعب *la Terreur*، فإنّ هذه الثورة «تحد بالرغم من ذلك في تفكير المشاهدين (الذين لا يحرطون في هذه اللعبة) تعاطفا تطلّعا *une sympathie d'aspiration* قريبا من الحماسة ويعرّض التعبير (عن هذا التعاطف) إلى الخطر. كما أنه لا يمكن أن يستند إلى سبب آخر غير الاستعداد الأخلاقي بلحنس البشري». وكما نلاحظ، فإنّ هذا النصّ لسنة 1798 لا يفصل الحكم السياسي عن وجهة نظر السياسة الكونية لبحث سنة 1784.

وهكذا، تكون اللاعائية والتواصلية حاصيتين متوازيتين. فإذا كانت حصائص حكم الذوق قاسية للتعميم بصورة مقنعة من الحمالية نحو السياسة، فذلك لأنها تتعلق بالحكم التفكّري في

جميع تطبيقاته الممكنة. فعلى مستوى حكم الدوق، يعتر الاستعمار العمومي للتفكير النقدي عن الحكم في صيغته الأكثر عمومية: وتحدث الفقرة 40 من «نقد ملكة الحكم» عن «التواصلية العامة» أو الكونية. وترتبط هذه التواصلية بشكل واضح بـ«عملية التفكير» (opération de la réflexion) (نفس المرجع).

كل هذه المميزات يحصها هذا التعبير الحميل الذي تقترحه الفقرة 40 من «نقد ملكة الحكم» (وهو «شكل التفكير الموسع» mode de pensée élargie هذا التوسيع يدفع النظرة النقدية إلى ما وراء التقارب الاجتماعي، ويوحّنها نحو أحكام أخرى ممكنة طالما أن المحيية تدعو إلى «وضع أنفسنا في مكان أي شخص آخر». فليس التحليل تصوراً لشيء غائب محسب، بل هو أيضا وضع أنفسنا مكان كائن إنساني آخر، سواء كان قريبا أو بعيدا.

يمكن أن نوافق حنا آرنت في محاولتها تقريب تواصلية الحكم الحمالي من «التعاطف الإيحائي» sympathie d'inspiration الذي يمكن لحدث سياسي هام أن يثيره في تفكير كل المشاهدين، حسب العبارة المذكورة سابقا. سثير الكثير من الحيرة لاحقا حول أخطار إضفاء البعد الحمالي على السياسي esthétisation du politique، ولكن يسعى أن يصف هذا الاكتشاف الرائع الذي يفصله ترتقي احمائية إلى مستوى وجهة النظر السياسية، أو بم لا نقول ذلك، إلى مستوى السياسة الكويتية، طالما أن مواطن العالم الكانطي هو بالفعل - كما تقول حنا آرنت - مشاهد

للعالم Weltbetrachter. إنّ النظرة اللاعنائية للمُشاهد هي التي تفتح طريق الأمل محدداً للمشاهدين المتكدرين من هوال التاريخ بيد أنه يمكنها توجيه سلسلتين من الاحترارات لهذه العملية التأسيسية المرموقة: الأولى تتعلّق بالمفصل المصروط بين التوحّه الاستقبالي بحكم العائلي الحاصّ بصّر مثل «فكرة تاريخ كوبي من وجهة نظر السياسة الكويتية» والحكم الاستدكاري للمشاهد على الصّعيد الحمالي والسياسي. إنّ المثالية المعترف بها للأثار القوية كما للأحداث العظمى لا تكون صمما بالأمل إذا لم تستعمل كركيزة أو بالأحرى كحجة للرّحاء. كيف يمكن بنظرة الماصية أن تنقب إلى انتظار متوحّه نحو المستقبل دون أي عائية صميّة؟ فالأمل يبدو عند كابط كحسر يربط بين نظرة المُشاهد وانتصار انسي. إنّ تدكّر الحملة الأخيرة من القصيّة الثامه من «فكرة تاريخ كوبي من وجهة نظر السياسة الكويتية» والتي تذكر «الأمل [...] في أن تتحقّق يوما ما، في نهاية الأمر وصعوبة السياسة الكويتية هذه علاقة بين الاستدكار والأمل قد تمّ التعبير عنها بشكل مماثل في بصّر «صراع الكليات» «*conflit des facultés*» المذكور سابقا. وفعلا يتعلّق الأمر دائما «بالتاريخ انبوني للحس البشري» في سنة 1798. «يحب أن تحدث تجربة ما في الحس انبوري، تُشير - باعتبارها حدثا - إلى ما في هذا الحس من استعداد وقدرة لأن يكون علة التقدم نحو الأحسن» يواصل مفهوم الاستعداد الرّبط بين وجهة النظر العائية ووجهة نظر السياسة الكويتية، ومن خلاله تفتقر مباح الحكم العائلي والحكم الحمالي في إطار مشروع فلسفة سياسية يُصرّح بأنّها غير مكتونة فمعبر هذا

الافتراء، هل كان كائط قادراً على أن يقول في الثورة الفرنسية: «إن مثل هذا الحدث في تاريخ الإنسانية لا يسمى النِّتَّة»^١ وهذه الفقرة السَّابعة تحمل على وجه الدقة عنوان «التَّاريخ السُّوئي للإنسانية» *Histoire prophétique de l'humanité*. فالعلامات الاستدكارية للحكم التَّفكُّري هي استقبالية بالنسبة إلى التعميمات التي يسمح بها «الاستعداد» الذي وهته الطبيعة للإنسان ككائن مُهيأ لحالة السياسة الكونية. هذه الملاحظات تنطّف مفارقة المسافة بين وجهة نظر المُشاهد ووجهة نظر أخلاقي المعلن *le moraliste de l'action* (التي يمكن اعتبارها لا ثورية) دون أن تمحوها وبالرغم من ذلك فلا شيء يدلّ على أن حكم المشاهد يُدين نهائياً المبادرة العممية للثوري فكما أن الدوق يعير العقبة الممدعة لا يحد ما يحكم عليه، فمُشاهد الثورة يعير حرّة الثوري - لا يحد ما يثير إعجابه.

إنّ هيجل هو الوحيد الذي سيَدعي حلّ هذه المفارقة في المقطع الذي يحتم الفصل السادس من «فسيولوجيا الروح» والمحصّص ليعفو الذي يمارسه رجل العمل والنفس الحميلة *belle âme* الواحد إزاء الآخر. يبدو أنّه إذا كان من الممكن ملاحظة ربط بين وجهتي نظر كائط، فيحب البحث عنها من ناحية الدّور المسند للرأي المثقف، وهو الجمهور السياسي الوحيد المؤهل في نظر كائط، باعتباره الدات التي تصدر الحكم الاستدكاري حول التَّاريخ المصّرم والتي تُعدّي الأمل المؤسّس على الاستعداد المقبول من يدي الطبيعة. وبغير ذلك، لا يمكن أن نفهم الكيفية

(5) انظر صراع الكائنات *Le conflit des facultés*، «نفس الشيء»، المعرّه 7

التي بها يمتزج حماس المشاهد بالاستباق الحذر وامتنائي لتقدم
 نهائي للإنسانية فأرأي العام المثقف هو الوحيد القادر - أشاء إدراك
 مثل هذه الأحداث - على ربط الدلالة التي نمسحها لحكم التفكير
 بقيمة العلامة أو العرض التي يستولي عليها الأمل بما يحول
 الاستدكار إلى انتصار.

أما الاتجاه النقدي الثاني فهو الثاني: ألا يعرف كتاب «نظرية
 القانون» «*Doctrine du droit*» (1796) المكاة الملائمة لمواطنيين
 الفاعلين والمستدكرين التي يتحدث عنها كتاب «مشروع سلم
 دائمة» «*Projet de paix perpétuelle*» 1795، بصورة أفضل من
 تعميم حكم الذوق؟ فلا مشروع سلم دائمة يوفر فرصة التفكير في
 الحرب بشكل موار للتفكير الذي قدمناه حول الثورة. فالحرب
 تقبل هي أيضا تأويلين: الأول لمشاهد والثاني للفاعل. وهي
 بالنسبة إلى الأول مولدة بمعنى، في حين أنها موضوع إدانة مطلقة
 داخل مشروع لا يتوجه إلا إلى فاعلي التاريخ الحاري. فالحرب
 باعتبارها حيلة الطبيعة، لا تكون سهلة البلوغ مسموحا بها إلا في
 نظر المشاهد.

في المقابل فإنها تدان مطلقا ولا تطاق إذا أحصعناها لحكم
 الأخلاقي. ففي «مشروع سلم دائمة»، الحرب هي ما لا يسعى أن
 يحدث: «لا يسعى أن تحدث أي حرب. ولا يحق لأي دولة أن
 تتدخل بالقوة في دستور وحكم دولة أخرى»⁶. إن الإلزام القانوني
 على وجه الدقة، هو الذي يأخذ مكان «العاية النهائية» للطبيعة،
 أي تأسيس الكل السياسي الكوني. وتحدث الأحداث التي يحفل بها

6) انظر: «مشروع سلم دائمة»: المقطع الأول، فقرة 5

الحكم السياسي مكبها في تفصيل هذه الغاية الطبيعية مع هذا الفيتو للعقل العملي.

لا يمكن أن نحوّن حكم المشاهد إلى أقنوم، حتى لو استطاع أن يدرك المشهد في كليته، كما تفعل ديك فسفة التاريخ الكوني كلاً ما يمكن اقتراحه هو أن التفكير، كلما تعلق بالأحداث الماضية أولاً وكشف بعداً استقبالياً بفصل التباعد القدي. ينبغي إذن ألا نربط بطريقة أحادية التفكير والاستدكار أولاً، فكيف يمكن لأحداث ماضية أن تبدو مليئة بالوعود، أي زخرة بالمستقبل؟

في نظري، يمكن أن نجد في «نظرية القانون» *« Doctrine du droit »* التي تعامت معها حنا آرت بشكل صارم جداً مقترحات حصية تتعلق بالربط بين الاستدكار والاستقبال وذلك باعتبار أن «نظرية القانون» تتموقع في الربط بين وجهة نظر المواطنة ووجهة السياسة الكويتية التي ترجع إلى فلسفة التاريخ. ويعود ذلك إلى القدرة التعميمية لمطالبها الخاصة بدولة القانون وبالسلم بين الدول. فلسفة القانون تتموضع كوسيط بين «الاستعدادات» الرجعة إلى العائبة الطبيعية والالتزام الأخلاقي لدولة القانون ضمن الدول وبين الدول. فلا يمكن أن نحمل كل هذا العبء للحكم التفكير وحده.

إن ما يمكن أن نحفظ به لصالح تأويل حنا آرت هو أن الحكم التفكير يمنع فلسفة التاريخ الكايطية من أن تصب في فلسفة من صف هيحلي، حيث يموب الفكر الطبيعية وتعوّص حيلة العقل حية الطبيعة. فمن جانب هذه الحصوة الحاسمة، حيث

يُعوّض «الروح» l'Esprit الحس البشري في وصيّة فاعل التاريخ، فإنّ مواطن العالم يبقى فعلا - كما تقول حنا أرنت - مشاهدا للعالم، كما لا يمكن للحكم التّفكّري أن يتصالح مع قاعدة العقل العملي، على الأقلّ طالما أهملنا وساطة نظريّة القانون. فالمؤشر الوحيد لتتصالح بالنّسبة إلى فلسفة بقديّة: هو المثاليّة التي تقدّم بعدا مستقبليّا للتواصلية، وبهذا الشكل (تمنح) بعدا تسويّا للحكم التّفكّري نفسه.

التأويل و/أو الاحتجاج

لقد نتحت هذه الدراسة التي بين أيدينا عن محاضرة أقيمتها في إطار منتدى نظمته المدرسة القومية للقضاء تحت عنوان «التأويل» الذي يبدو في الظاهر أحدياً. والحال هذا، فإن ما أقترحه ههنا تحت عنوان مضاعف إنما هو تحليل وقعت المراجعة فيه بين التأويل وبين عملية [أخرى] يعتقد أنها منافسة له ألا وهي الاحتجاج فما الذي يبرر هذه القطبية التي يتمثل مفعولها الأول في تعقيد الأمور، وذلك في الوقت الذي يسعى فيه الفلاسفة والحقوقيون وفلاسفة الأخلاق والقضاء إلى بلورة مفهوم موحد للمرافعات أي لتلك المرحلة من مراحل الدعوى التي يبيّن أعلاه أنها تمتد بين لحظة الشك الخاصة بافتتاح الدعوى وبين لحظة النطق بالحكم، تلك التي تصع حدةً للشك البدئي الذي يحزم بالحق. وهكذا فإن التماسك الإبستمولوجي للمرافعة بالمعنى القانوني للعبارة هو ما هو هنا محلّ نظر. والمسألة سابقة لأوانها مسألة أن نعرف هل توسعنا ضمن المعنى الواسع الموكول في إطار ذلك امتددي لفكرة التأويل المعتبرة مرادفاً لفكرة الإحراء (إجراء المعيار القانوني على حالة متنازع فيها) أن نعزو لتلك الفكرة معنى أضيق يبرّر أد نعارضها في تقدير أول على الأقل بفكرة الاحتجاج. وإنها لمسألة وثيقة الصلة بموضوعنا، وذلك باعتبارنا ميّزنا المرافعة بين

عدة أمور على أنها صراع لفظي ذات صواب العف، وبشكل 'دق' على أنها هجوم بالحجج به تتأكد صيغة المرافعة لاحتضارية المعروفة عاية المعرفة في حرم المحكمة. وإن كبرى المسائل لقائمة حينئذ في معرفة هل يجب الاكتفاء بتصور تعارض حالص لقضية التأويل والاحتجاج أم هل يجب على ما أعتقد أن نحاول إعداد تأويل جدلي خالص لهذه القطبية؟

إن وقع النقاش الحالي لا يبدو حقاً للوهة الأولى موحها نحو مثل هذه المعدلة الحدلية. وقد جعلنا قراءتنا ستقي من جهة بكتب مثل رونالد دووركر⁽¹⁾ الذي وضع كامل القسم الثاني من كتابه «قضية المبدأ» تحت عنوان «القانون على أنه تأويل» دون أن يتيح فيه الفرصة على ما يبدو بمواجهة محتملة بين التأويل والاحتجاج. وستقي من جهة أخرى مع منظرين آخرين للاحتجاج «قانوني» مثل روبير 'لكسي'⁽²⁾ في كتابه: «نظرية الاحتجاج القانوني» ومانويل آتينزا⁽³⁾ في كتابه: «نظرية الاحتجاج القانوني» ذيك اللذين بالنسبة إليهما لا بد للاحتجاج لقانوني أن يعتبر مقاصعة متميزة بحق، غير أنها تظل تابعة لنظرية عامة في الاحتجاج الإجرائي دون الاعتراف بالتأويل على أنه مركب أصلي من مركبات الخطاب القانوني.

ورغم هذا الوضع المموس الذي سأتمه في عرضه اعتقدت

(1) نظر Ronald Dworkin, 'A Matter of Principle, part two' «Law as Interpretation», Oxford University Press, 1985

(2) نظر Robert Alexy, 'Theorie des juristischen Argumentation', Suhrkamp, 1978 Trad. anglaise A Theory of Legal Argumentation, Oxford, Clarendon Press, 1989

(3) نظر Manuel Atienza, 'Teoría de la Argumentación jurídica', Madrid, 1989.

أني قادر على الحصول على حرج من ذلك القصور الداخلي
الحاص بكل موقع من المواقع المدقق فيها لأؤيد الأطروحة التي
حسبها تتطلب السرعة التفسيرية القانونية المركرة في الموضوع
المتعلق بالمرافعة تصورا جدليا للعلاقة بين التأويل والاحتجاج.
وقد كان شجعتني في هذا المشروع التماثل الذي بدا لي موجودا
على الصعيد الاستمولوجي بين روح الفهم والتفسير، ذاك الذي بيّنت فيما
سلف بيته الحدية سواء تعلق الأمر بنظرية النص أو نظرية العمل
أو نظرية التاريخ.

دوركن: من التأويل إلى الاحتجاج؟

إني وأنا أقدم أفكار دوركن بخصوص هذا الموضوع سأركز
في ما أدعوه عن طوعية التأطير الاستراتيجي الذي يتم اللجوء فيه
إلى فكرة التأويل، وذلك بهدف معلن يتمثل في البحث ضمن
الحدود الملزمة لذلك التأطير عن أسباب حجب إشكالية
الاحتجاج التي ستحتل لأسباب مخالفة كامل مسرح نظرية
الاحتجاج القانوني للكسي وأتينزا.

وبه لمن اللافت للنظر أن مسألة التأويل قد طرحها دوركن
ابطلاقا من المناقشة الدقيقة حدّا بل الدقيقة غاية الدقة و[المتصلة]
بالمعارقة التي تمثلها القضايا الصعبة (Hard cases). وسيعقد أمرنا
حينئذٍ بإستراتيجية تنطلق من الارتباك الذي ينبع من هدف
ممارسة القاضي الفعلية والتي هها ترتفع إلى [مستوى] التأملات
العامة الخاصة بتماثل الممارسة القانونية وإسما على هذا الدرب

يلتقي صاحب كتاب «قضية المبدأ» بقضية العلاقة بين الحق والتأويل.

إن الموقع الممتاز الممنوح للقضايا الصعبة في كتاب «قضية المبدأ» ليس موقعا عارضا. وإن «القضايا الصعبة» تشكل حجر الزاوية في الكتاب الموسوم بـ «Taking Rights seriously»⁽⁴⁾. «أخذ الحقوق مأخذ الجد» وفي المحث الذي سذكره لاحقا: Is law a system of rules? «هل القانون منظومة قواعد؟» وهو يشكل جزءا من الكتاب الجماعي «فلسفة القانون»⁽⁵⁾ الذي يمثل فيه دووركن أهم كُتَّابه.

متى يواحه القاضي قضية مشهورة بصعوبتها؟ [أجل] حين لا تبدو أي من التراتيب القانونية المستقاة من القوايس الموجودة تشكل المعيار الذي يمكن تحت بدده وضع القضية سالقة الذكر. ويمكن القول بلغة كانط إن القضايا الصعبة تشكل امتحانا للحكم العاكس. لماذا إذن ماحك دووركن بحدّة ونفاد بصيرة معارضا الأطروحة المتمثلة في «لا جواب»؟ [أجل] لمحادعة النظرية الوضعيّة للحق التي تمثل الهدف الدائم له. وحسب هذا الأخير، وقد قصر على قائه الحاف، فإن القوايس مشهورة بسنّها من قبل واحد هو في موقع تسيه رسمي وهي بالتالي تحقق هويتها بما لها من نسب^(*)، ويشكل قصد القاضي نتيجة طبيعيّة لهذه المسلمة الأولى. وعلاوة على ذلك فهي مشهورة بأنها تحدد أحكاما غير

(1) نظر . Ronald Dworkin, *Taking Rights seriously*, Harvard University Press, 1977.

(2) انظر . «Is Law a system of rules? in Ronald Dworkin, *The Philosophy of Law*, Oxford University Press, 1977 (6^e impression en 1991).

(*) Pedigree معطى إنجليزية طعنا ونعي لنسب أو اشجرة العائلة (المترجم)

ملتبسة (وإن المرء ليلقي مسألة التفسير تنزع ما دامت متفقة مع
لُبس اسصوص الذي لا يذل). أما المسألة الثالثة فهي التالية: إذا
لم يبد أي جواب للمسألة المطروحة متصفاً في الحق الحاري
فحيث يحال الحكم في القضية إلى سلطة القاضي التقديرية
ولما رقص هذه الأطروحات الثلاث الرئيسية هو الذي
سيصع محرى نظرية من النظريات في التأويل. وبدءاً، فإن معنى
قانون من القوايس لا يتح عن سسة، وكما سنؤكد ذلك في لغة
نظرية النص الأدبي غير القصدية، فإن معنى القانون إذا كان له من
معنى، لا بد من البحث عنه في النص [نفسه] وفي الارتباطات
التناصية وليس في تسيهات المشرع الرسمية التي تعتبر الظير
القانوني للمقصد المسوب إلى كاتب النص الأدبي. ثم وحسب
اعتراف المنظرين الوضعيين مثل هارت (Hart)، فإن القوايس
الأشد وصوحاً من غيرها تحظى بسية مفتوحة، بمعنى نص مفتوح
على تأويلات سائية غير متوقعة. ولما دحص الأطروحة الثالثة تلك
التي تحص دور سد الثغرة المموحة لسلطة القاضي التقديرية هو
الذي يفتح مباشرة الطريق لنظرية في التأويل. وإذا كان «تقدير»
القاضي يمثل الردّ الوحيد على صمت القانون، فإنّ البديل مضرّ
بكل وصف قانوني للقرار. فإما هو متعسف، بمعنى خارج عن
القانون، وإما هو لا يدخل ضمن الحق إلا بواسطة الادعاء التشريعي
الذي يكتسيه وإما القدرة على إتيان سابقة هي وحدها التي
تحافظ على الأهلية القانونية للقرار المتحدر من السلطة التقديرية.
ومن هنا ينتج المشكل كما رآه دووركس مطروحاً: كيف يتم
تبرير الفكرة [التمثلة] في أن ثمة على الدوام جواباً مقبولا دون
السقوط إمّا في التعسف أو في ادعاء القاضي اعتبار نفسه مشرعاً؟

وفي هذه اللحظة الحاسمة تلتقي النظرية القانونية بنموذج النص الأدبي ونموذج النص السردي المتفرع عنه، ذاك الذي سيصبح، بعد أن تناوله قلم دووركس، مثالا للنص الأدبي. ونبق لحظة عند صعيد النظرية العامة للنص الأدبي. فإن الفصل الذي يجريه في النقد الأدبي بين الدلالة الملامرة للنص وقصد الكاتب لواحد له ما يواريه في النظرية القانونية، وذلك في الفصل الذي يجريه بين معنى القانون ودرجة القرار تلك التي تجعلها الوصية القانونية الأصل في الحق. إن المؤسسة الأدبية لتكتسي طابعا كنسياً بالنسبة إلى النظرية القانونية منذ اللحظة التي يجد فيها التأويل دعماً له في ما يبيحه النص كما هو مكشوف لسلسلة لقراء. وما قد دعواه بكل أسف لبسا أو غموضاً في النص الأدبي لن يكون دليل ضعف بل دليل قوة لما يمكن دعوته تنظرياً بـ «المؤسسة القانونية».

وحينئذ سيتخذ النموذج السردى له ظلالاً خاصة مادام التأويل يستدعي بصفة بينة عند إعادة بناء معنى النص علاقات توافق وإحكام ومطابقة بين التأويل المقترح لمقطع صعب وتأويل محمل الأثر. وإنا سقر في فعل «فعل» الماضي المبدأ التفسيري الشهير الخاص بالتأويل المتبادل بين الجراء والكل. وسرى بعد هيبة تحت أي وجهة نظر تعتبر المؤسسة القانونية نفسها بأفضل ما يكون أثراً يشكل كلاً. ولكن لنقل منذ الآن إن تقييم علاقة التوافق والإحكام والمطابقة لتفلت من البديل القائم بين قابلية البرهنة والتعسف. فنحن موجودون على صعيد فيه المجادلة ممكنة حقاً، ولكن كذلك حيث يمكن للماقد أن يرغم أن تأويلاً

يساوي أكثر من تأويل آخر هو محتمل ومعقول ومقبول أكثر من غيره (وهذه العبارات تتطلب التدقيق). ويدعو الأد أن أطروحة «لا جواب» كانت دون وعي منها متضامة مع أطروحة قابلية البرهنة أي على حد قول دووركن أطروحة حكم مدعوم بحجج صحتها تمرض نفسها على أي كان وتشمل اللغة التي بها وصح الاقتراح القانوني. وربما عند هذه النقطة يكون دووركن، وقد أضلته أطروحة قابلية البرهنة الماسمة، قد صيغ اللحظة التي على التأويل فيها أن يلحأ إلى نظرية في الاحتجاج تملت بدورها من بديل المبرهن والمتعسف. ويمكن للمرء أن يسب هذا النقص في الاستدلال إلى الاهتمام المفرط المتعلق بدحض أطروحة «لا جواب» التي تؤول إلى إقامة رباط في غاية الصلابة بين حل القضايا الصعبة والأطروحة الخاصة بقابلية البرهنة على الاقتراحات القانونية.

وكرر لذهب أبعد في استغلال المودح الأدبي، تحديدا في شكله السردى. ففي أي سياق يجب أن نوجد حتى نرى البحث عن فعل «فعل» الماضى التأويلي قد تحققا منه بما دعاه دووركن «حقائق التماسك السردى»؟ لا بد من الخروج من الحالة المعزولة والمُنزلة في محل من المحلات، حالة الحكم المحدد، والوقوف في أفق حكاية هي حكاية «المؤسسة القانونية» أي أخذ البعد الرمزي لهذه المؤسسة في الحسبان. وإنما بهذه المناسبة لجأ دووركن إلى أسطورة سلسلة الساردين الذين يضيف كل واحد منهم له فصلا في تحرير الحكاية، ولا يستطيع أي واحد منهم أن يحدد لوحده معناها الإجمالي، بل عليه أن يحدث به إذا اتحد له قاعدة البحث عن التماسك الأقصى. إن هذا التوقع للتماسك

السردى مضافا لهم فصول الحكاية السابقة التي يلفيها كل سارد قد بدأت بعد، يُعطي للبحث عن «فعل» الماضي رهانا مضاعفا، رهانا يحص الفصول السابقة من جهة، ومن جهة أخرى المقصد المحدوس به للمجموع القانوني الذي هو بصدد التكوّن. وبعبارة أخرى ثمة من جهة ما قد قضى فيه بعد، وثمة من جهة أخرى «مظهر الحابي المتوقع للمؤسسة القانونية وقد نظر إليها في تاريخيتها. وهكذا يوفر نموذج النص ولا سيما النص السردى بديلا مقبولا للحواب: «لا جواب» المجاب به عن القضايا الصعبة، وفي نفس الوقت، عن التصور الوضعي للحق.

ومع الأسف، فإن دووركن لم يتنزه الفرصة ليسبق فكرته العامة الخاصة بـ «فعل» الماضي وتحديد التأويل ذي السرعة السردية لهذا الفعل مع نظرية في الاحتجاج بوسعها أن تؤخذ تماما على أنها مقياس للتماسك، سواء ردّ ذلك التماسك إلى التماسك السردى أو لم يُردّ. أما المرادفان المقترحان وهما التمام والتطابق فلا يضيفان أي تدقيق خاص لفكرة التماسك الغامضة أي غموض. وفي الأغلب فإنه يقع اللجوء إلى مفاهيم نحتها عند ت. تولمين⁶ مثل «رنة» (weight) و«أهمية» (relevance) و«صمان» (warrant) و«دحض» (rebuttal) وغيرها. وكلها مفاهيم تعود إلى نظرية في الاحتجاج ما تزال استهلاكية كما قال بذلك كل من ألكسي وآتينرا.

وحيث يمكننا أن نتساءل لماذا لم يعد دووركن إلى السحث في نظرية في الاحتجاج أكثر دقة. ذلك ليس منه بسبب نقص في حدة دهنه، إذ هو محادل أريب. وإنما لأسباب أعمق يمكن أن

6 (نظر : T Toulmin, *The Uses of Argument*, Cambridge University Press, 1958.

ندركها بأفضل ما يكون الإدراك إذا ما سحر صالحا بين قسم «القانون والتأويل» في كتاب «قصية المبدأ» والمقامة : «هل انقانون مظلومة قواعد؟» المأخوذة من كتاب : «فلسفة القانون» وتكشف تلك المقالة أن دووركن هو أقل اهتماما بصورية الحجاج منه بحوهرها، ويصدع الأمر لقول بحوهرها الأخلاقي والسياسي . إن تصوّر الحق المقترح من قبل ذلك الفصل الرائع ليهض على طبقة تراتبية تتألف من مختلف المركّبات المعيارية للحق . ومرة أخرى فإن الحصاصم مع وضعية هارت لهو سيد الموقف . وما هو مددّ به هما إما اتواطؤ [القائم] بين الصّرامة القانونيّة التي تتمسك بفكرة القاعدة المتواصلة وبين سرعة القرار التي تؤوّل إلى الريادة في قيمة سلطة القاضي التقديرية . إن التواطؤ لهو بكل تأكيد صفة من صفات القواعد . و[لكنه] لا يوافق المبادئ التي هي في آخر المطاف من طبيعة أدبياتية قانونيّة . إن الحق القائم باعتباره مظلومة قواعد لا يستوفي الحق باعتباره مؤسسة سياسية .

فيم يسهم هذا التمييز بين المبادئ والقواعد في إقامة نظرية تفسيرية للحكم القانوني؟ في كون المبادئ تسعى أكثر من القواعد لحل القضايا الصعبة، والحال أن تلك المبادئ على خلاف القواعد لا يمكن التعرف عليها من خلال نسها (من نسها؟ هل العادة؟ هل السلطة؟ أهية تشريعية لا ترى أم سوابق سابقة؟) ولكن من قوتها المعيارية الخاصة . ثم وبحلاف القواعد من الدرجة الثانية مثل «قواعد التعرف» عند هارت فإن وضعها الأدبياتي السياسي يستعد التواطؤ . إنها في كل مرة محعولة لتؤوّل . وكل تأويل يمكن أن يفسر على أنه «معدود لصاح» هذا الحل أو داك

أو أن يفسر على أنه «الورن» نوعاً ما أو الإجراء دون الاقتضاء، إذا ما تحدثنا كما يفعل ليبينتر. ولا بدّ من الحديث عن وزنها الذي يسبعي في كل مرة تقديره ولا سيّما التحقق من معنى التملك الذي بما في كيف تاريخ المهنة والجمهور المتعلم. وفي نفس الوقت لا يمكن أبداً أن نجري حصراً كاملاً للاستثناءات، كما لا يمكن أن نستعرض المبادئ الجاري بها العمل. إن لغة الكثير من الأحكام التي تكثُر في نظام القانون الجاري به العمل مثل غير عاقل ومهمل وظالم ودال لتسم سماتها مكانة التأويل في قرار الحكم نفسه.

ونحن نهم أن يكون ذلك التصور الطبع غير القابل للتقنين متمرداً على صورية نظرية من النظريات في الاحتجاج القانوني. وإن دورركر لشديد الاهتمام بالأفق الأدبياتي السياسي الذي فيه تفصل المبادئ التي لا تردّ إلى القواعد. وهو يتحمل سائر مساوئها المتمثلة في طابع الجدل الذي لا ينتهي والذي لا يمكن موارنته إلا بإجماع كامل من قبل مجتمع ديمقراطي. وإننا نلّمي ههنا رولز و«إجماعه عن طريق التعطية»، وهشاشة الأحكام المحالة على أهية النقيب لدى مختلف المستمعين المعيين (الخصوم المتقاضين والمهنة القضائية والحقوقيين المذهبين). وههنا يُلقي دورركر دون وعي منه مصاعب أثارها مدرسة تقل النص في النظرية الأدبية.

لكنني لا أحبد أن أعاد دورركر دون أن أؤكد على مزايا تصوره. إنه لمدين لنموذج النص بتصوير للقانون متحرر مما يدعوه

نسباً، وهو نموذج السرد، بالرغم من بساطته بعض الساطة إراء التطور المعاصر للنظريات المتعلقة بالزعة السردية. وهو مدين بكفالة «الممارسة الشرعية» في تلاحقها التاريخي، وقد أقيم «التاريخ الشرعي» إطاراً تأويلياً. وهو مدين أحيماً للتمييز بين المبادئ والقواعد بتصور عام للحق لا ينفصل عن «النظرية السياسية الاسمية». وإما هذا الاهتمام النهائي والحوهري هو الذي أبعده في آخر الأمر عن النظرية الصورية للاحتجاج القانوني.

من الاحتجاج إلى التأويل؟

إن الاستراتيجية المستخدمة من قبل المختصين في الاحتجاج القانوني مثل الكسي وآتيرا لشديدة الاختلاف. ويتعلق الأمر في جوهره بمعالجتها على أنها حالة خصوصية تخص النقاش الإحرائي المعياري العام وبالتالي إدراج دائرة الاحتجاج القانوني الصغيرة في دائرة الاحتجاج الإحرائي العام الكبير. وإذن من هذه الأخيرة نطلق باعتبارها *begrundung* أي تعليلاً أو تأسيساً⁽⁷⁾.

وإن ما يهمنا إذن هو هذه الرزة الواقعة بين مستويين مادمناء في الإكراهات والأساليب الخاصة بالحجة القانونية ونوشك أن نفور بالفرصة التي يسني فيها التأويل على التعليل حتى إذا لم يفعل المؤلفون ذلك إلا لماماً. (وفي هذا الصدد فإن آتيزا يعطي أهمية

(7) يلاحظ الكاتب أن المرجع الإنجليزي أحمار كلمة «justification» وتلقاها بعض اللغظة في الفرنسية أي تعليلاً في العربية، أما المترجم الألماني وهو آتيرا نفسه فأحمار كلمه «fundamention» أي *fondation* بالفرنسية أي الأساس للشيء في العربية، ولذلك استعمل بول ريكور الكلمتين معاً لكلمة الألمانية المذكورة في النص.

أكثر من ألكسي بمثل محاولة التوفيق هذه كما يوحي بذلك نظره في الحالات الخاصة التي كان يدعوها مأسوية⁸.

ولنلق برهة طويلة بعض الطول عند مستوى الخطاب الإحرائي المعياري. والكلمات الثلاث تستحق ما شرحا: إنا نعي بإحرائي الميدان الكامل للتفاعلات البشرية، وهو يؤحد تحديدا من وجهة نظر المعايير التي تتحكم فيه والتي هي باعتبارها معايير تنزع إلى الصحة (richtigkeit, correctness, correcion)، وذلك بواسطة تبادل لحجج منطقها لا يرضي محرّد المطلق الصوري ومع ذلك دون استسلام لتعسف نزعة إصدار القرارات أو لحدس النظريات الأخلاقية الحدسية المزعوم مما يجعل مفهوم السطة التقديرية برمته يحضغ لاشتباه قوي. أما مفهوم الخطاب فيفرض نوعا من الصورية هي تحديدا صورية الاحتجاج إلى حدّ أن العبارتين «خطاب» و«احتجاج» تنزعان إلى التطابق.

وإن المسألة لمتمثلة ناتالي في معرفة بأي شيء يُعرّف ادعاء الصحة أو ادعاء التصحيح. ونحن من هابرماس (Habermas) ومن مدرسة إرلنجان (Erlanger) سنستعير الجواب: إن الصحة هي الادعاء الذي تدعيه المعقولة منذ أن نسلم بمقياس نزعة التواصل القابلية لتعميم، وإن الحجة الصالحة لهي التي ستكون بصفة مثالية ليست فحسب مفهومة ومعتبرة معقولة، وإنما مقبولة من سائر

(8) لا يد من كليمه حول اللفظ المستعمل تعني لفظة Diskurs في الألمانية وخصوصا في المدنية هابرماس ومدرسه في نفس الوقت الخطاب بصفة عامة أي تسلسل الجمل والخطاب بمعنى النقاش أي تسلسل الحجج (وعدّ تست الإنجليزية discourse ولاسيما discusso أما في الفرنسية فإن عبارة discours مقبولة عن صواعية بمعنى النقاش المعدل على حجج) وهكذا نحن تحدث عن آداب الخطاب أو النقاش

الحصوم المعيس. وهها بقف على [حقيفة] الاطروحة
 الهارماسية، أطروحة الاتفاق الموجود بالقوة على مستوى مجموعة
 بشرية لا حدود لها ولا إكراهات. وصمن هذا الأفق، أفق إجماع
 عام، تأحد مكايها القواعد الصورية التي يقوم عليها كل نقاش بارع
 إلى الصحة. إن هذه القواعد قليلة العدد كما سرى، لتشكل أهم
 ما في التداولية العامة للحطاب، التي يحب التاكيد على طابعها
 المعياري تأكيدا حازما، بحلاف كل اقتصار على الاحتجاج
 الاستراتيجي المتحكم في المفاوضة الحاصصة إلى إكراهات من كل
 نوع والرامية إلى الذبوع وليس إلى الصحة. وعلى النقد الذي يحظر
 بابال في الحال والذي معاده أن مثل هذا الإجماع لا يمكن بلوغه
 وهو غير قابل للتحقق، بحيب تحديدا بان الطابع التزويري لفكرة
 السداد يشرع وضعها المفارق الذي يماثلها بمهمة لا غاية لها.
 وعلى النقد المتمثل في أن ذلك التأسيس هو وحده غير كاف،
 بحيب بأن إكمال القواعد العامة للحطاب المعياري في حقل
 الحقوق الحاص هو تحديدا من مهمة الحطاب المعياري. وأحيرا
 على النقد الذي بموجه يمكن أن تستخدم نظرية الاحتجاج
 بموجب طابعها المثالي عذرا لكل التواء مهجي، بحيب أن المثل
 الأعلى للاتفاق الممكن يحوي في ذاته شروط نقد [يتم] حسب
 اتفاقيات تحريرية هي نوعا ما مغتصنة أو مترتبة عن مصالح
 ائتلافية، وبصفة عامة هو يمثل توازا فعليا واقعا بين سلط متنازعة.
 وحين نطلب أن ندقق طرائق تلك التداولية التي هي منذ الآن قابلة
 للصياغة، يتسدى لنا أن النزوع الممكن لحجة من الحجج إلى
 العمومية هو ما يمثل فيها السداد. وسرى بعد قليل ماذا يعني ذلك

على الصعيد القانوني . هل يعني أننا هنا نعكف على تكرار كاسط؟
يحيب الهابرماسيون بلا . فمبدأ العمومية مستخدم في وضع هو في
جملته حوارى، بينما يبقى كاسط حبيس الحوار الداخلي (وإني
ألاحظ عرضاً أن ذلك قابل للتنازع أي قابلية وهو يقينا خاطئ على
صعيد فلسفة الحق الكاسطية) .

وكما قلنا ذلك أعلاه فإن قواعد التداولية الشمولية قليلة
حداً، ولكنها تفي بآداب النقاش . بعضها تتحكم في الدحول إلى
الخطاب ولتقل تناول الكلمة فالجميع لهم حق متساو في التدخل
ولا أحد ممنوع من الكلام، وبعضها الآخر تصاحب النقاش في
كامل مجراه فعلى كل واحد أن يقبل بالطلب المقدم ليبسط أدلته
ويسيطر إذا أمكنه ذلك أفضل حججه أو ليبرر رفضه . وثمة قواعد
أخرى تتحكم في مآل النقاش . فعلى كل واحد أن يقبل نتائج أي
قرار إذا أشبعت حاجات كل واحد المحتج لها احتجاجاً جيداً .
وللاحظ أن هذه القاعدة الأخيرة موحودة بعد في الررة الواقعة بين
الصورة أو الجوهر (أو المادة) بموجب اللجوء إلى فكرة الحاجة
والمصلحة⁹ وإنما ههنا يدرج شيء ما يشبه التأويل مد تتعلق
الحاجات أو المصالح بالفهم والرأي ومنذ أن مرت حتى تكون
مسموعة أو مقراً بها نأول اختبار تقدير متبادل بين مجموعات من
حجم متغير⁽¹⁰⁾ وبما أننا قد بتنا ههنا دفعة واحدة موجودين على

(9) ثم ههنا حاجة مشابهة لتلك الحالة التي يصادفها في كتاب رولس . « نظرية العدالة » مد
أن يعقد الأمر عند هذا الأخير به المصانع الاجتماعية الأساسية « المحعولة بتوزيع
(10) إنا نجد ههنا معاداً لمفهوم الكانطي المعلن بالمبدأ الأساسي والذي يتوافق مع حقيقته
أن الرغبة التحريبيه لا بد بها من أن يكون قد أصغى عليها شيء من العمومية، ولتعمل عموميه
[نحصر] محطط عمل بل محطط حياة إذا كان لا بد لها من أن سلاءم مع معايير التعمم

صعيد سرعة التواصل فبعبارات التفاهم المتبادل تنحصر الحاجات والمصالح في النقاش المظم. إنَّ المعيارية الصورية لا يصلح أمرها دون المعيارية المفترضة التي بها يطرح أحد المواقف الخاصة نفسه على أنه قابل للنقاش أي بمعنى آخر معقول. إن طابع سرعة النقاش هذا لمتحفٌ تحت أفكار مثل Offenheit^(*) (ness, apertura-open). وأحيرا إن القرار المتخذ في إطار استدلاني محدود خاضع لشروط القبول على صعيد ما كان يدعو بيرلمان⁽¹¹⁾ المستمعين الكوبيين. وحقا توحد سلسلة كاملة من المستمعين المعيين وقد تعلق الأمر بانتقيل الحاصل من سلط استدلانية أخرى هي بدورها قد هيأها وبطرق تختلف اختلافا مدموسا ادعاء السداد (أو التصويب).

وفي نهاية هذا الاستعراض السريع لقواعد المؤلفة للخطاب الإحرائي العقلاني العام، يُمكننا حقا أن نقر أن فكرة وضع الخطاب امثالي بطابعها انتزويري تهب أفق سداد لكل خطاب يسعى فيه الشركاء للإقناع بالحجج: فالمثالي ليس فحسب مسبقا ولكن قد تمت بعد مباشرته. بيد أنه لا بد كذلك من التأكيد على أن الصوري ليس بوسعه أن يتدرج في مجرى نقاش ما، إلا إذا انسى على عبارات هي بعد ذائعة وتحص المصالح، وبالتالي تخص الحاجات التي طبعتها التأويلات المرححة التي تهتم الشرعية

(*) الكلمة هي سماعا بالألمانية والإنسانية والإنجليزية ويعني المفتوح (المرحوم)

(11)ظر Chaim Perelman, *Le Raisonnable et le Déraisonnable en droit*, 1984, *Traité de l'argumentation. La Nouvelle Rhétorique*, 1988, *Éthique et Droit*, 1990 Bruxelles, Editions de l'université de Bruxelles

والمؤلفة لما دعونه أعلاه طابعها القابل للنقاش. وإنما بهذه المناسبة أدخل الكسي نفسه فكرة التأويل ولكن دون تأكيد منه عليها عندما استحضر القواعد المتحركة في تأويل الحاجات الخاصة أو حاجات الآخرين باعتبارها قابلة لتعميم أو غير قابلة¹². إن ذلك الإقرار لا يشكل تنازلاً محتوماً لصورية النظرية ما دمنا نلح على أنه ليس إلا من داخل الخطاب يمكن للماديين به أن يدعوا سداً الحاص. وتعثّر حينئذ بمسألة ما هو ممكن استدلالاً في وضع تاريخي معيّن. وبدون ذلك لا نحتاج إلى الحديث عن أهلية المسائل، تلك الأهلية المفترضة - والمطلوبة - لدى كل واحد من أبطال النقاش.

وقد حلت [الآن] لحظة وصف الخطاب القانوني باعتباره حنساً خاصاً من نوع الخطاب الإجرائي العام. ولا بدّ بادئ ذي بدء من التذكير بتسوّع المحالّ التي يدور فيها الخطاب القانوني، قبل الحديث عن الإكراهات التي تفرض تحديدات خصوصية على الخطاب القانوني والسلطة القضائية بهيئاتها ومحاكمها وقضاتها، تلك التي سأتعامل معها باعتبارها سلطة توزيعية ليست إلا محلاً من المحالّ التي يتبدّى فيها الخطاب القانوني، فثمة فوقها السلطة التشريعية التي تعبّر عن نفسها بما يدعوه منظرو البعّة الألمانية بالعقدية القانونية. ولا بدّ كذلك من إضافة الرأي العام مع بيرلمان وفي الحدود القصوى إضافة المستمعين الكونيين إلى النقاش الذي تخضع له نظريات رجال القانون وتخضع له القوانين التي أصدرتها الهيئات التشريعية.

12 (انظر Robert Alexy, *A Theory of Legal Argumentation*, op. cit p. 133-16

وأحيرا القرارات التي أصدرتها السلطات القضائية. وإن السلطة القضائية لهي من بين هذه السلطات التي تحصص إلى أقوى الإكراهات القابلة لحفر بون بين الخطاب الإجرائي العام والخطاب القضائي. ونحن سنأخذ الآن في الإلحاح على مثل تلك الإكراهات.

وبادئ ذي بدء إن النقاش يدور في حرم مؤسساتي خاص (مختلف المحاكم). وفي ذلك الحرم ليست سائر المسائل مفتوحة للنقاش ولكن فحسب تلك التي تدرج ضمن الإطار المقتن للدعوى. وفي الدعوى نفسها، فإن الأدوار المتنوعة بطريقة غير متكافئة (فالمتهم ليس حاضرا بإرادته ولكنه مستدعى). أوصف إلى ذلك أن المداولات خاضعة لقواعد إجرائية هي بدورها مقننة. ولنصف كذلك أن المداولات تقع في زمن محدد، على خلاف العقيدة القانونية، وإلى حد ما على خلاف مداولات السلطة التشريعية. وأحيرا إن النقاش أمام السلطة القضائية لا ينتهي بانفراق. فالحكم يتمثل في البت وبالتالي في الفصل بين المتحاصمين، في إقامة مسافة عادلة معقولة بينهم كما كما أكدنا ذلك في مكان آخر. وأحيرا لا ينبغي إهمال واجب القضاء القانوني الذي يركز على القاضي.

فما تكون قواعد الخطاب المعياري العام في الشروط المكرهة؟ لقد أكد الكسي والمدافعون عما اصططح على تسميته بالنظرية المعيارية على التدرج انطلاقا من ادعاء السداد المشترك بين كل خطاب معياري قبل أن يتوقف مليا على خصائص الخطاب القانوني الخصوصية. وتتمثل أطروحتهم في أن ادعاء الحجة القانونية السداد لا يختلف في شيء عن ادعائه في كل خطاب

معياري. إن المعيار العام لضمي. وبصفة مثالية فإن الحاسر والمحكوم عليه لمدرجان ضمن الاعتراف بذلك الادعاء المفترض فيه أنه مشترك بين سائر الحصوم المتقابلين. وإن هذا الافتراض الضمني ليعبر عن نفسه في بعض المنظومات القانونية بواجب تعليل القرار. ولكن إذا لم يكن القرار معللاً بصفة علنية فهو على الأقل مرر بالحجج المستعملة. ولهذا السبب ليس بوسع القاضي أن يحكم في نفس الوقت في دعوى ويعلن أن حكمه غير عادل. وهذا التناقض الناجز^(*) لهو كذلك صارخ أكثر مما هو صريح تناقض المتكلم الذي يقول: إن القط فوق البساط وهو لا يعتقد ذلك^(**). وتلك الأطروحة تساوي نفسها بدليل المتناقضين فإن لم يفر الاحتجاج القانوني بأفق له هو الحطاب المعياري العام الرامي للسداد، فليس يكون بوسع أي معنى أن يُمنح لفكرة الاحتجاج عقلانياً. وإذا كان لا بد أن تضاف إكراهات جديدة لنظرية النقاش المعياري فعلى تلك الإكراهات أن تتصالح مع القواعد الصورية دون أن تضعفها البتة.

وبعد هذا التوضيح نتساءل: ما هي المكانة التي يمكن أن نحضر بها التأويل؟ يبدو لي أن المرور من الاحتجاج إلى التأويل لقرار نفسه منذ أن وصفه مخطط ألكسي بأنه «تعليل داخلي»

(*) الناجز من الكلمة الإنشائية performative وهي تنصل بعلم اللسان كما عند أوستن وتعني المنفوط الذي يشكل في ذات الوقت الفعل الذي إليه يتم الرجوع مثل: «أطلب منك أن تسكت» الذي هو طلب فعلي للسكوت (المترجم).

(13) إن التطبيق المباشر ليعرض نفسه فعلى الصعيد الجرائي ليس ثمة من مشروع ربوي، من هم يحض إعادة إدماج المحكوم عليه في المجتمع يمكن أن يبرر أو ربما يكون ناجعاً لو أن المحكوم عليه لم يعامل ككائن عملي قادر على الأقل أن يفهم الحجج المحتج بها على سلوكه الإجرامي

ليعارفه «التعليل ابحارحي» ويخص التعليل الداخلي التماسك
المسطقي القائم بين المقدمات والنتيجة. وهو بالتالي يسم
الاحتجاج بأنه استدلال.

وفي رأيي فإن القياس القانوني لا يمكن إرجاعه إلى السبيل
المباشر [الذي يقود] إلى إخضاع حالة من الحالات لقاعدة من
القواعد، بل لا بد له علاوة على ذلك أن يفي بالاعتراف بالصفة
المناسبة لتطبيق ذلك المعيار على تلك الحالات. وإسائلي ههنا
بعضاً من قاعدة التوافق التي ذكرها دوركن. فتطبيق قاعدة من
القواعد هي بالفعل عملية جد معقدة فيها يتبادل تأويل الأفعال
وتأويل المعيار التأثير قبل الوصول إلى الوصف الذي به يمكن الرعم
أن مثل ذلك السلوك المعتر محمودة واقع تحت ذلك المعيار الذي
يقال عنه إنه انتهك. وحتى سداً بتأويل الأفعال فليس يكون بوسعنا
أن نؤكد كثيراً على تعدد الطرق التي بها يمكننا أخذ تسلسل
فعلي بعين الاعتبار بل ويمكن روايته. ولا بد ههنا من توسيع
مجال البحث إلى كامل الحقل الإحرائي الذي طوّف فيه ويدهالهم
شاپ W. Schapp⁽¹⁴⁾ في كتابه: «الواقع في الحكايات». وم
يحصل أن مرغنا فقط من تسليك حيوط القصة اشخصية للمشبوّه
فيه تسليكا يقينياً. ومثل هذه الطريقة في قراءة تسلسلها لموجهة
من قبل الافتراض الذي حسبه يضع مثل هذا التسلسل الحالة
المعتبرة تحت بند قاعدة من القواعد. فالقول بأن «أ» هو حالة

(14) لصر Wilhelm Schapp, *In Geschichten verstrickt*, Wiesbaden, B
Hegmaun, 1976 et Vittorio Klostermaun, 1983 Trad Pr de J Greish, *Empêtré
dans des histoires*, Cerf, coll «La Nuit surveillée», 1992.

خاصة من «د» يعني الإقرار بعد بأن أهمية القياس القانوني قائمة في ذاته. إن القياس قانوني وليس إجرائيًا فحسب لأن الإحضاع في ذاته يشكل مشكلًا. وهل يكفي القول في إثر المدافعين عن الاحتجاج بأنه لا بدّ من إضافة قواعد إضافية؟ لقد كتب الكسي بهذا الخصوص: حين يكون ثمة شك حول معرفة ما إذا «أ» يساوي «ت» أو «م» فلا بدّ من إنتاج قاعدة لحل المسألة^(١٥). وهذه الحجة أخذت من قاعدة التعميم: فإن لم تكن ثمة من وسيلة لتأكد بها من أن «أ» مثل «ب» مثل «ج» هي حالة من «د»، فحينئذ نحرق قاعدة التعميم ولا بدّ إذن من أن نحري درجات من التأكيد حتى نفوز باستعمال عبارات قانونية لا يدع تطبيقها على حالة معلومة مكانًا للخصومة. ولكن هذا الشرط مهما كان صوريًا، هل يمكن أن نفي به دائمًا؟ هل يمكن للإحضاع حتى ولو بدرجات متعككة أن يختصر التأويل الذي يقر بين المعيار والأفعال باللجوء إلى التعديل المتبادل؟ وإني أقول من جهتي بأن التأويل قد أصبح أرغى الاستدلال. وأقول إذا ما استعملت لغة كانطية: إنّ التأويل لهو السيل الذي تتبعه المخيلة المنتجة في عملية الحكم العاكس. وإن المسألة التي يطرحها هذا الأخير لهي التالية: تحت أي قاعدة نضع هذه الحالة؟ ولن تكون للتعميم حينئذ من أهمية إلا باعتباره قاعدة تراقب إجراء التعديل المتبادل بين المعيار المؤول والفعل المؤول. وهذا المعنى فإن التأويل لا يوحد خارج الاحتجاج: إنه يشكل بالنسبة إليه الأرغى. وحتى فكرة الحالات المتشابهة فإنها تقوم على تأويل تماثل من

R. Alexy, *A Theory of Legal Argumentation*, op cit, p.226.

١٥ (نظر

التمثالات. وهكذا لا بدّ دائما وفي نفس الوقت من تأويل المعيار باعتباره معلّلا والحالة باعتبارها معلّلة، وذلك واقع في صالح سير القياس القانوني الذي منذ الآن لم يحتلف استة عن القياس الإجرائي العام⁽¹⁶⁾. وإني لمستنتج أن التأويل مدمج بالتعليل عند المستوى الذي يدعوه الكسي بالتعليل الداخلي حيث وحده التماسك المنطقي للاستدلال يكون محل شك. ومهما يكن من نصيب التأويل على الصعيد الأكثر صورية من أصدده الاستدلال القانوني فإنما على مستوى ما دعاه الكسي «تعلّلا داخليا» أي تعلّلا للمقدمات يبدو لي التقاطع بين الاحتجاج والتأويل غير قابل للنقاش.

وسدّكر بادئ دي بدء بأن التحديد الأكثر جوهرية الذي يصادفه الاستدلال القانوني يعود إلى أن القاضي ليس هو المشرع وأنه مطبّق للقانون أي هو مدرج في حججه الحق الحاري به العمل. وهما نلتقي بالطابع العامض للغة القانون وبالسرعات الممكنة بين المعايير وبصمت انقانون المؤقت عن «القضايا الصعبة» (القضايا الصعبة لدوركن) وبفرصة الاختيار أو في الغالب ضرورة الاختيار بين حرفية القانون وروحه. والحال هذا فإنما بتطبيقه لسنا فحسب نقف على المعيار باعتباره مكرها ولكننا ندلل على تغييره وإنما

(16) نحه كتاب مثل انقبش English ولاربر Larenz. وقد استشهد بهما الكسي في كتابه نظرية الاحتجاج القانوني في الصفحة 228 والهامش رقم 44 يؤكدون على دور «الاكتشاف» في عملية التعليل ويحددون بهذا الخصوص عن تفسيرية قانونية ويحيل الكسي إلى جهة الوصف السفسى للمحاكمة لحظة «الاكتشاف» تلك وكذلك مفصل التعليل ولكن ألا يكون للاحتجاج القانوني خاصية أولى تتمثل في عدم الفصل بين الاكتشاف والتعليل؟

يكون التفاعل الموصوف أعلاه، تفاعل التأويل المزدوج للقانون والافعال في أشد نشاطه⁽¹⁷⁾.

وفي الرتبة الثانية لا بد من وضع مصادقات البحث التجريبي الحاصل وتردداته. وإبها للماسبة التي نذكر فيها بأن التأويل ما يعدّ فعلا وفعلا مناسبا واقعا في دائرة البحث في قضية محددة يخص على نفس الدرجة التعليل المدعو بالداخلي والتعليل المدعو بالخارجي. إن «وقائع» مثل تلك القضايا وليس المقصود تقديرها فحسب بل وكذلك مجرد وصفها لهي محل حصومات قانونية متعددة فيها يتداخل مرة أخرى تأويل المعيار وتأويل الوقائع. وإنه لمس المشروع هنا كذلك ذكر دووركن عندما يردّد مؤكداً أن «الوقائع» في قضية من القضايا ليست إلا وقائع خاما إلا أنها مشحونة بالمعاني ولذا هي مؤولة.

وإنه لبوسعنا أن نضع في المرتبة الثالثة ودائما على صعيد تعليل المقدمات اللجوء إلى النظرية القانونية والاستعارة منها، أي ما يدعوه ألكسي العقدية القانونية. وههنا تفرض المقايسة نفسها بالتمييز الذي أدخله دووركن بين القاعدة والمبدأ. والحال أنه أمكننا أن نلاحظ مع هذا الأخير كم يحتلف اللجوء إلى المبادئ عن اللجوء إلى القواعد. إن القاعدة تكره أما المبادئ «تُميل».

(17) إنه لبوسعنا حقا أن نعرل ما يدعوه الكاتب «حججا قانونية خاصة» مثل قياس الشبه وحجة المقتاق وحجة الأولى وحجة الخلف وغير ذلك. وإذا ما عملت على الحدود بين الصوري والجوهري فليس لها ما يجعلها حاصه بالحق. فهي مصادقاتها في ميادين أخرى من ميادين الخطاب وند لك سيعيد صياغها سواء ألكسي أو الآخرون في إطار الاستدلال القانوني. وبهذا يصبح من أن القصة الموكولة للشبه (أو قياس الشبه) لهي بصفة خاصة مثالة (انظر ألكسي نظرية الاحتجاج القانوني صمحه 280 وما يليها يقول عنه «يمكن للمرء أن يعالجه على اعتبار أنه بديل من قاعدة التعميم المشتركة بين الخطاب العملي العام والخطاب القانوني»).

«ترزح» نوعاً ما بثقلها في صالح أطروحة ما، إلح... وعند هذه المرحلة يمكننا أن نفهم اللجوء إلى ما دعونا من سافيني (Savigny) في كتابه «نظام القانون الروماني المعاصر» (1840) «قوانين التأويل». وإنه لبوسعنا حقاً أن نترجمها ترجمة صورية وذلك بالقول إنها قائمة في تأويل المعيار «ن» بعبارة «و». وإن بوسع هذا التأويل أن يرد إلى محدد حصومة دلالية، ولكن بوسعه كذلك إدخال الحجة «الحينية» حين تكون نية المشرع مطلوبة بالتراط مع التمييز بين روح المعيار وحرفيته وهنا يتقاطع كذلك العكسي مع دووركن دون معرفة منه بذلك. ولا شيء يتعرض لمقد أكثر من الاستناد إلى نية المشرع : هل أراد أن يؤول «ن» بعبارة «و»؟ هل كان يرمي إلى هدف لاحق يقع وراء المعيار «ن»؟ وهكذا ولسبب من بين عديد الأسباب توصل الحجة التي تستدعي قصد المشرع موضع «الزنة». وعلى كل حال فإن القصد مهما كان معروفاً ليس أحدياً في ذاته. وفي هذا الصدد فسائر الحجج «الحينية» أو كما يقول دووركن فسائر حجج النسب معجولة لترتب في نفس القائمة التي ترتب فيها الحجج التاريخية والحجج المقارنة. وفي آخر الأمر فإن اللجوء إلى النظرية وإلى الحجج المدعوة بالمنهجية لا يبعد عن التفسير، ولكنه يقود إليه شكل غريب بما فيه من وجوه عديدة لتعدد المعنى.

وآخر الأمر لا بد من الرفع بصفة خاصة من قيمة الحجة السابقة⁽⁸⁾. وبمعنى من المعاني فإن الأمر لا يتعلق بالتعليل

18 (انظر R. Alexy, A Theory of Legal Argumentation op cit p 274-279

الخارجي مادامت السابقة وقد عرفت كحالة مشابهة لا تستخدم أي مقياس غير قائلتها للتعميم (معالجة الحالات المشابهة بطريقة مشابهة - قياس الأشياء بعضها ببعض). غير أن الوقوف على المشابهة هو الذي يطرح إشكالا. فالقول بأن هذا الحل يشكل سابقة يمثل بعد إحراء انتقائيا في «مجموع» أحكام العدالة. ولكن في أي وجه من الوجوه تتشابه قضيتان؟ إنا سنقع مرة أخرى على «الزنة» الخاصة بالتشابهات والاختلافات، وما إن نتفق حولها حتى تبقى [قائمة] مسألة معرفة أي شبه من التشابهات وأي اختلاف من الاختلافات هو مناسب في القضية المعلومة. ويمكننا حقا أن نتبى قاعدة أي نحمل عبء الاحتجاج لمن وجه انتقادا لسابقة بعد قائمة ورافع من أجل الاستثناء. وفي هذا الصدد يتمسك بيرلمان بنوع من مبدأ الحمادية لتأييد اللجوء إلى السابقة. واعتارا لجمادية الحكم الحاصل لا بد من دواع قوية لتتكب المنحدر الحاصل. إن السابقة لتؤم للقرار المتحد استقرارا وأما وثقة. وهما يلاحظ انشكلايون أن التعليل المغرق في السوسيولوجية [الحاص] باللجوء إلى السابقة لا يسوي مشكل ابنية الاحتجاجية للسابقة. وإلهم لصادقون في ذلك، غير أن هذه البنية الاحتجاجية هي تحديدا التي تُعَبى التأويل. إن السابقة لتحيل على التشابه ذاك الذي ليس معلوما ولا محترعا، بل مبنيا. وفي لغة دووركن إنها حالة من حالات التأويل البنائي. فإذ نحتج لشيء أو ضده يفترض أن نضع فرضية الشبه أو الاختلاف موضع الاحتار عن طريق الحيال. وأحيارا لا بدّ دود شك من أن نحصر، كما يطلب ذلك آتينزا، القضايا غير القابلة للحل بمكانة في الوضع الحالي للحق. وقد

ذهب دووركن دون شك بعيدا جدا حين أكد أنه يوجد على الدوام جواب صحيح للسؤال المطروح من قبل القضايا الصعبة، وذلك لمعارضة كل لحوء كاسح للسلطة التقديرية ضمن تصور وضعي للحق. إن احوالات المأسوية التي تحدث عنها بطواعية آتسيرا لتستدعي بالفعل معنى من معاني الإصاف يصعب تعييده، أو كما يمكننا انقول، معنى من معاني السداد أكثر منه من معاني العدل.

وسيوافقي القارئ وقد وصلنا إلى نهاية هذا النقاش على أن انداحل بين الاحتجاج والتأويل على صعيد القضاء فهو نظير التداخل بين التفسير والمهم على صعيد علوم احطاب والنص وحلافاً لذلك التناول الثائي الحاصل للقطبية اشهيرة كنت قد حتمتُ مرافعتي من أجل معالجة جدلية بصيعة هي على شكل حكمة جامعة: «علينا أن نمعن في الشرح حتى نفهم أفصل». وكحاتمة للحدل اقائم بين التأويل والاحتجاج فإني أقترح صيعة قريبة تعيد لإستمولوجيا المرافعة القضائية وحدثها المعقدة. وإن النقطة التي يتقاطع فيها التأويل والاحتجاج هي النقطة التي يلتقي فيها طريق دووركن الانكفايئة والصاعدة بطريق الكسي وآتسيرا المتدرجة والمحدرة. وتحد الأولى منطلقها في المسألة احادة المطروحة من قبل القضايا الصعبة، ومن هنا ترتفع نحو أفق أدبياتي سياسي، أفق «المؤسسة القصائية» الممطور إليها هي امتدادها التاريخي. أما الثانية فتصدر عن نظرية عامة في الاحتجاج صالحة لكل شكل من أشكال النقاش الإجرائي المعياري وتلتقي بالاحتجاج القانوني باعتباره مقاطعة مدحقة. وتبلغ الطريق الأولى

الملتقى المشترك في اللحظة التي تلتقي فيها نظرية التأويل
 بالمسألة المطروحة من قبل النموذج السردى نفسه، نموذج
 تماسك الحكم في ميدان القانون. ولعرض خصوصية الاحتجاج
 القانوني فإن الثانية تدعه عندما تقوم إجراءات التأويل بممارسة
 الصلة [بين الحجة والموضوع] باعتبارها أوعيا للقياس القانوني
 الذي يوجهه تدرج إحدى الحالات ضمن إحدى القواعد. وعلاوة
 على ذلك، فقد حاطرت باقتراح تماثل آخر غير تماثل الجدلية بين
 الشرح والمهم أي تماثل الحكم انعكاس بالمعنى الذي عناه «نقد
 ملكة الحكم» أي التأويل، وقد أصبح السبيل الذي تتبعه المحيلة
 الخلاقة عندما لا يكون المشكل متمثلا في تطبيق قاعدة معروفة
 على حالة مفترضة وصفت وصفا صائبا، كما هو الشأن في الحكم
 المحدد، وإنما في «العثور» على قاعدة من المناسب أن يدرج فيها
 حدثا يتطلب بدوره أن يؤول. ولا بدّ حينئذ أن نرهن أننا لن نغير
 حقا من الإشكالية عندما نمر من التماثل بين روج التأويل
 والاحتجاج وروح المهم والشرح إلى التماثل مع الحكم العاكس
 وسيكون ذلك موضوع نقاش آخر سلقي له صدى في مبحث آخر
 من مباحث السفر الحالي.

فعل المقاضاة

لقد طلبت أن أتوسل لي مكانا عند المقطة النهائية من تبادل الحجج الذي هو قوام الدعوى حتى أعالج الموضوع المقترح: فبالأكيد إن فعل المقاضاة لي طرح في نهاية المداولات فهي ذلك يكمن نوع من فيسيمولوحيا هذا المآتي الذي أما مقترحه للنقاش. وإني لمميز لغائية قصيرة المدى يكون بموجبها معنى الحكم هو البت، وذلك بهدف أن أضع حداً لانعدام اليقين، أعارضها بعائية أخرى طويلة المدى هي دور شئ أشد تحفيا من الأولى وأعني مساهمة الحكم في السهم العمومية. وما أقترح القيام به إنما يتمثل في قطع المسافة الواقعة بين تلك العائية قصيرة المدى وبين تلك الطويلة.

لقد قسنا إنَّ الحكم بادئ ذي بدء هو الفصل. وهذه العائية الأولى تلقي بالمقاضاة - بالمعنى القانوني لكلمة أي البت من قبل القاضي بوصفه قاضيا - تلقي بها في امتداد المعنى غير التقني، غير القانوني، ذلك الذي سأذكر مركاته ومقاييسه تذكيرا سريعا. تشتمل كلمة الحكم بالمعنى المألوف لها سلسلة من الدلالات الكبرى أقترح أن ترتب حسما لنا داعيه عن طواعية نظام الكثافة المتنامية والحكم بالمعنى المستدل لكلمة يعني بادئ ذي بدء إبداء الرأي. والرأي وقد وقع التعبير عنه إنما يدور حول أمر

من الأمور . ويعني الحكم، بمعنى آخر هو على حاش من الجزالة،
 التقدير . فكون قد أذخدا عصباً تراثيا يعبر عن التفصيل والتقدير
 والإقرار . ثم تبي ذلك درجة ثالثة من الجزالة تعبر عن اتلافي بين
 الحاش الداتى والحاش الموضوعى للحكم . أما الحاش
 الموضوعى فيعى أن يعبر الواحد مقترحا من المقترحات صادقاً
 وصالحاً وعادلاً ومشروعاً . وأما الحاش الداتى فيعى انحراطه فى
 ذلك المقترح وقصارى القون وعلى مستوى أذهب فى الجزالة ذاك
 الذى تمسك به ديكارت فى التأمل الرابع فإن الحكم يصدر عن
 اجتماع الإدراك والإرادة، عن الإدراك الذى يتخذ بعين الاعتبار
 الصدق والكذب، وعن الإرادة التى تحسم فى الأمر . وهكذا يكون
 قد نعى المعنى الحزن لكلمة الحكم . إذ ليس هو إبداء الرأى
 فحسب ولا التقدير [كذلك] واعتبار الصدق، وإنما هو فى آخر
 الأمر اتحاد موقف . ونحن إنما نطبق من هذا المعنى المؤلف
 نصل إلى المعنى القانونى الخالص لفعل المقاضاة .

وبالفعل فإن الحكم فى معناه القانونى لمتدخل فى الممارسة
 الاجتماعية على مستوى التحاطب الذى يصله جورحان هارماس
 بالشاط التواصى وذلك فى صالح الظاهرة المركزية لتلك الممارسة
 الاجتماعية التى تشكلها المحاكمة . وإنما يجهل فعل المقاضاة فى
 إطار المحاكمة سائر الدلالات المؤلفه : إبداء الرأى والتقدير واعتبار
 الصدق والعدل وأخيراً اتحاد موقف .

وحينئذ يطرح السؤال المتمثل فى معرفة تحت أى شرط من
 الشروط يمكن أن ينظر لفعل المقاضاة فى شكله القانونى على أنه

مسؤول ومختصر. لقد توصلت لي في مقالتي «العدل بين المشروع والصالح»⁽¹⁾ أربعة شروط:

- 1 - توفر قوانين مكتوبة.
 - 2 - وجود إطار مؤسسي من محاكم وقضاة وغير ذلك..
 - 3 - تدخل أشخاص أكفاء ومختصين ومستقلين يدعون «مكلمين بالقضاء».
 - 4 - وأخيرا سير دعوى تتشكل من المحاكمة المذكورة أعلاه، تلك التي يمثل فيها قرار الحكم نقطة النهاية.
- وحقا إنه فيما وراء ذلك القرار.. المدعو بهذا الاسم عن حق - ما تزال المداونة ممكنة على الدوام بذاك المعنى الذي يجعل كل حكم يستدعي فيما وراءه داته استدراكا. بيد أن إبطال ما للحجج من دواع ودواع مضادة بوضع حد لها يمثل ميزة من ميزات الحكم على الصعيد القانوني حتى لو كان وضع الحد هذا مؤقتا مادامت سبل الطعن على الأقل ممكنة، غير أنه سيكون ثمة في نهاية الأمر في مكان ما أو في لحظة من اللحظات قرار أخير تقر به القوة العامة.

وقبل أن نبرهن لماذا ليس توسعا أن نتمسك بهذا التعريف للمقاصاة وقد تحدد تحديدا كاملا بشروط المحاكمة، يحذر بنا التأكيد على الضرورة الاجتماعية التي تتعلق بتلك العائبة التي ذكرنا أنها قصيرة المدى، وقد تمثلت في قطع الرب. وإن فعل المقاصاة ليتحى في حدود المحاكمة الصارمة باعتباره مرحلة نهائية من مراحل مسرحية ذات شحوص عدة: الخصوم أو ممشوهم

Paul Ricoeur, *Lectures I Autour du politique*, Seuil, 1991, p. 176-195

(1) انظر

والناية العامة والقاصي الجانس والهيئات الشعبية وغير ذلك. وعلاوة على ذلك سيبدو هذا المأني الأخير احتتما لتطور عارض. وإن الأمر ههنا ليثبه إدارة مارة في الشطرج. إذ قواعد اللعبة معروفة غير أنا في كل مرة ننفي أنفسنا نجهل كيف نصل بكل مارة إلى منتهاها. والمحاكمة هي بالنسبة إلى الحق ما تكون عليه مارة الشطرج بالنسبة إلى القاعدة. ففي الحائس لا بدّ من بلوع السهابة للوقوف على السيحة. وهكذا يضع قرار الحكم حدًا لمداولة هي ضميا غير محددة المعالم. وبالرغم من التحددات التي سذكرها بعد حين فالمقاضاة تعبر - وقد علّقنا ما في المحاكمة من مصادفة - عن قوة الحق، بل أكثر من ذلك إذ إنها تقضي بالحق في موقف متفرد.

وإنما بتلك العلاقة المرووحة التي يقيمها فعل المقاضاة مع القانوب [بلميه] يُعبر عن قوة الحق. ومن جهة يبدو محرّد مطبّق للقانون على حالة من الحالات، وذلك ما كان يدعوه كاط حكما «محدّدًا». بل إنه يقوم كذلك على تأويل للقانون باعتباره أن ليس ثمة من حالة ليست محرّد شرح بالأمثلة لقاعدة من القواعد. وإنه لبوسع المرء وقد لارم لغة كائط أن يرغم أن المقاضاة تتعق بالحكم «العاكس» وهذا الأخير يتمثل في البحث عن قاعدة لحانة جديدة وبهذا المهم الثاني فإن قرار الحكم لا يقتصر على وضع حدّ للمحاكمة، إذ إنه يفتح المجال لدرس ناحز في فقه القانوب باعتباره قد أحدث سابقة. وإن الوجه الذي يوقف المقاضاة عند سير المداولات لا يستنفذ معناها.

وقبل أن أتوسع في حديثي هذا أحبّ كذلك أن أقول: إن

إجراء فعل المقاصة، إذا اعتُبر ضمن الحدود الضيقة للمحاكمة، يأخذ له مكانا يسر ضمن السير العام للمجتمع المعتبر حسب رولر منظومة شاسعة تخص توزيع الحصص وفعلا فهي كنف فكرة العدالة اتوزيعة يسلم فعل المقاصة نفسه للشرح. وفعلا فإن كل مجتمع محدد يطور له تصوّرًا خياليا لتوزيع حصص لا تقاس سائرهما بعبارات نقدية تعرى للنظام السلعي، ويورع كل مجتمع محدد المنافع من كل صنف سلعية كانت أو غير سلعية.

وبتمثل فعل المقاصة - وقد فهم بمعنى واسع - في الفصل بين دوائر العمل وفي تحديد ادعاءات هذا وادعاءات ذاك، وأحيرا في تصحيح التوزيعات الطالمة حين يتمثل عمل أحد الأطراف في التعدي على محالات ممارسة الأطراف الأخرى. وفي هذا الصدد فإن فعل المقاصة ليمثل في الفصل بين الأمور. وإن الكلمة الألمانية Urteil نتعر عنه أفضل تعبير (Teil بالألمانية تعني الحصة). فالمقصود هو فصل حصة هذا عن حصة ذاك. وإذ فعل المقاصة فهو بالتالي الفعل الذي يفصل بين الأجزاء وهو الفعل الذي يفصل بين الحصص وإني ههنا لراعم أمرا يخرق العادة باعتبار أن التعريف الروماني القديم (يعرى لكل واحد ما له) ("ما يزال يوجه صمبيا نحو التحليل المقترح ههنا. وتستند كذلك كامل فلسفة الحق عند كائط على هذا التمييز بين ما هو لي وما هو لك على الفعل الذي يضع حدّا بين نصيب هذا ونصيب ذاك.

وتفتح هذه التأملات الأحيرة التي تناولت فعل البت بمعنى

(*) يعزى لكل واحد ماله أي ما يملك ومقابله الأتيني هو التيني suum cuique tribuere (المترجم)

الفصل تفتح الطريق لتتوسع الحاسم المعلن منذ بداية هذا العرض .
وفعلا لماذا ليس في وسعنا التوقف عند ما دعونا غائبة فعل
المقاصاة قصير المدى أي تلك المتمثلة في وضع حدّ لاندفاع
البيقي؟ لأن المحاكمة نفسها ليست سوى شكل مقسّر لطاهرة أشد
تساعا من غيرها ألا وهي الصراع . وإيه ليحذر بما أن نزّل المحاكمة
بإجرائها المضبوطة على خلفية ظاهرة اجتماعية عظيمة تلام
المجتمع المدني وموضوعية في بداية المناقشة العنيفة .

فإني هذا الحد يحب الذهاب إذ وراء الدعوى يوجد الصراع
والحلاف والخصومة والبراع ، وعلى خلفية الصراع يوجد العنف
وهكذا تكون مرحلة العدالة موحودة بينهما على أنها معتبرة في
عداد مجموع البدائل التي يُعارض بها المجتمع العنف ، تلك التي
تعرف مع بعضها البعض دولة الحق .

وقد حببت في كتابي « القراءات الأولى » إريك وايل
Eric Weil الذي جعل من مقدمة عمه الكبير الموسوم بـ « منطق
الفلسفة » تأملا مسهبا حول العلاقة التي تصل الكلام بالعنف .
وتكشف نوعا ما سائر العمليات التي كما ألمحنا إليها عن تفضيل
الكلام على العنف ، وذلك انطلاقا من المداولات ، مروراً بأحد
القرار ، ووصولاً إلى قرار الحكم .

ولن يقدر المرء تقديرا كاملا نتائج هذا التفضيل الواقع صد
العنف ولصالح الكلام إلا إذا ما وعى أهمية ظاهرة العنف . وسيكون
من الخطأ أن نقصر العنف على العدوان حتى لو وسعنا معناه إلى ما
هو أبعد من العدوان البدني (اضرب والحرع والقتل وإعاقة الحرية
وحبس شخص بلا وجه حق إلخ ...) . ولا بدّ كذلك من الأخذ

يعين الاعتبار أشد أشكال العنف إلحاحاً ألا وهو الأحد بالثأر
وبعبارة أخرى هو ادعاء المرد إصاف نفسه بنفسه. وفي الحقيقة
فإنّ العدالة لا تعارض محرّد العنف فحسب مثلما تعارض العنف
المتخفي وسائر أشكال العنف الحادة التي كما قد ألمحنا إليها، بل
تعارض هذا التظاهر بالعدالة الذي يشككه الأخذ بالثأر أي الفعل
الذي به يصف أنفسنا بأنفسنا. وبهذا المعنى فإن الفعل الأساسي
الذي به نستطيع القول بأن العدالة قائمة في مجتمع من
المجتمعات إنّما هو الفعل الذي به يتزعّم المجتمع من الأفراد الحق
في أن يصنعوا أنفسهم بأنفسهم والقدرة على إثباته، وهو الفعل
الذي به تصدر القوة العامة لنفسها تلك القدرة على إقرار الحق
وإحرائه. وبفضل هذه المصادرة ما تزال إجراءات العدالة الأكثر
تحضراً سيما في الدائرة الحاشية تحتفظ بأثر طاهر لهذا العنف
البدئي الذي هو الأحد بالثأر. ويبقى العقاب بأكثر من اعتبار شكلاً
مطلقاً مصقّى متمدناً من أشكال الثأر سيّما إذا احتفظ ببعض
المعنى من معاني فكرة التكفير القديمة. وإن هذا الاستمرار
للعدالة/الثأر يحتمل لا يبلغ معنى العدالة إلا بحيلة الاحتجاج صدّ
الظلم. إنّ النصيحة التالية: « هذا ظلم! » لتعزّ في الغالب عن حدس
يحصّ طبيعة المجتمع الحقيقية والمكانة التي ما يزال يحتلها فيه
العنف، عن حدس هو أشدّ تنصراً من كل كلام عقلائي وحكيم
يخص العدالة.

وإذ وصلنا إلى هذه النقطة، لا بدّ أن نطرح مسألة الغائية
النهائية لفعل المقاضاة ولو استأنفنا تحييل فعل المقاضاة انطلاقاً

من العملية الهائلة التي تمثلت بالنسبة إلى الدولة في سحب الممارسة المباشرة للعدالة بل وللعدالة - الثأر أولاً من الأفراد، لبدأ لما أن أفق ذلك الفعل يتجاوز في آخر المطاف محرّد الأمر إلى اسلم الاجتماعية. فميم تنعكس هذه العائىة النهائية على التعريف ابدئي لفعل المقاضاة بغائته القريبة التي تعي وضع حدّ لاعدام اليقين وذلك بالنبت في السراع؟ والنبت كما سبق أن قلنا إنما يتمثل في الفصل أي في وضع حدّ فاصل بين ما هو لي وما هو لث. وتدي غائية اسلم الاجتماعية فيما بين اسطور شيئاً ما أكثر عمقا يلامس الاعتراف المتبادل. ولنحجم عن القول بأنه إصلاح ذات السنين ولنقل كذلك من الحديث عن الحب والعفو اللذين ليسا قيمتين قانونيتين، ولنتحدث بالأحرى عن الاعتراف. ولكن بأي معنى؟ إنني أعتقد أن فعل المقاضاة يكون قد بلغ هدفه عندما يحسّ ذاك الذي، كما يقول، قد فار بدعواه أنه ما يراى قادراً على القول: «إن حصيمي ذاك الذي قد خسر [دعواه] يطل مثلي صاحب حق ودعواه تستحق أن تسمع وحججه تلك التي قد حصل أن استمع إليها تبقى مقبولة. ونكر الاعتراف لن يكون كاملاً إلا إذا صُدّع به من قبل الحاسر أي من قبل ذاك الذي خطأناه أي من قبل المحكوم عليه، إذ عليه أن يعلن أن الحكم الذي أدانته لم يكن فعل عسف بل فعل اعتراف.

فإلى أي نوع من الرؤية للمجتمع سيقودنا هذا التفكير؟ يبدو لي أنه سيقودنا أبعد قليلاً من تصوّر المجتمع على أنه موزع حصص لا بد من اقتسامها دائماً حتى نحدّد ما هي حصة الواحد وما هي حصة الآخر. وسيكون الأمر متعلقاً بالرؤية للمجتمع بما

هو صورة حيائية للتعاون. وبعد كل شيء فهذه اعبارة ماثلة في السطور الأولى من كتاب «نظرية العدالة» لـ جون رولز⁽²⁾ ذلك المؤلف الذي غلب فيه صاحبه بالرغم من كل شيء تحليل المجتمع على أنه منظومة توزيع و[هكذا] يجدر أن يطرح السؤال التالي: ما الذي يجعل من المجتمع شيئاً ما أكثر من منظومة توزيع؟ أو بالأحرى ما الذي يجعل من التوزيع وسيلة للتعاون؟ وهما ينبغي أن ندخل في الحساب أحد المركبات الأكثر جوهرية من إجراءات العدالة الحالصة أي إدخال أمر ما على أنه منفعة مشتركة تتكون من قيم يشاطر فيها البعض البعض الآخر. وسيكون لنا شأن [في هذا المقام] مع البعد المتصل بالجماعات، ذلك الذي يتضمنه البعد الإجرائي الحاصل للنية المجتمعية. وربما يجد المرء من جهة أخرى في استعارة انقسمة الملمحين اللذين سأحاول هنا الجمع بينهما. فكلمة «partage» تتضمن معنى الحصص أي ما يفصل بينا: فحصتي ليست حصّتك. ولكن كلمة «le partage» إنّما تعني كذلك ما يفرّق بينا أي بالمعنى الحزل للكلمة: المشاركة في أمر ما^(*).

وإني لمقدر بالتالي أن لفعل المقاصاة كأفق من الآفاق توارنا هشا بين مركبي كلمة partage أي من جهة ما يفصل حصتي عن حصّتك ومن أخرى ما يجعل كل واحد منا شريكاً في المجتمع

(2) انظر John Rawls, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987

(*) تركب اللفظة بالفرنسية لأن الحاجة قائمة على نلاعب على المعنى المعوي لفظ partage بمعنى انقسمه من جهة والمشاركه أو المشاركة من جهة أخرى وكثيراً ما يسأون ريكور لمثل هذه الحجج اللغوية (المترجم).

وإنما هذه المسافة العادلة بين الشركاء المتواحيين القريبين كثيرا من بعضهم البعض في الصراع والبعيدين كثيرا في الجهل والكراهية والازدراء إنما هي التي تلخص أحسن تلخيص على ما أعتقد مظهري فعل المقاضاة: فمن ناحية ثمة البت ووضع الحدّ لآلئام البقن وفصل الأطراف، ومن ناحية أخرى ثمة ما يجعل الواحد يعترف بالحصة التي يأخذها الثاني من المجتمع مثلما يأخذ هو. فيصبح بموجب ذلك الاعتراف رابح الدعوى وحاسرها قد بات لكل واحد منهما ما يستحق من حصة ضمن تلك الصورة الخيالية للتعاون التي هي المجتمع [نفسه].

الجزء، رد الاعتبار والعفو

أوكل إليّ المسؤولون في ملتقى «العدالة أو الانتقام»⁽¹⁾ مهمة تقديم الجزء الموضوع تحت عنوان هذه الكلمات الثلاثة: الحراء ورد الاعتبار والعفو. تبدو لي مساهمة الفيلسوف، هنا كما في وضعيات أخرى مماثلة، مساهمة محلل، همّه تقديم توضيح مفهومي والمساعدة على التعرف على الرهانات، وعلى تمييز العايات. إنّ هناك - وفق مقارنة أولى، مسارا مقترحا على بحثنا: يبدأ هذا المسار بالجزاء [أو العقوبة] (بمعنى أنّ شخصا ما قد حكم عليه) ويتواصل، ضمن ظروف معينة وحدود نتطلب التعيين، عبر مشروع إصلاح (بمعنى أنّ شخصا يستردّ الحقوق في إطار أهلية مدنية أو قانونية مفقودة) وأخيرا، وفي ظروف أشدّ خصوصية، يتمتع شخص ما بالعفو الذي ليس من حقّه: لقد تمّ العدول عن معاقبته، فاستعاد اعتباره المدني (كما استعاد) احترامه لذاته.

كلّ هذا ضمن مقارنة أولية.

لكنّ الشكّ لا يلبث أن يتملّكنا: هل يتعلّق الأمر بمسار

(1) «العدالة أو الانتقام» ملفّي نظم في 30 أبريل 1994، من طرف جريدة «la Croix» و«L'Événement»، Paris, Édition du Ceinturon, 1994، ص 93 - 107.

متواصل؟ هل أن المؤسسات المؤهلة للحراء وردّ الحقوق والعمو هي نفسها؟ يضاف إلى هذا شك آخر: هل يتعلق الأمر بنفس الشخص، السلي على الدوام، والذي نقول عنه إنه معاقب، أو مستردّ لحقوقه، أو معفو عنه؟ إننا مرغمون على الصعود إلى أعلى للإجابة على هذه الشكوك. فما يتقدم كحدّ أوّل لهذه الثلاثيّة المتقطّعة والعرضيّة للعقوبة وردّ الحقوق والعمو، هو في واقع التجربة القضائيّة آحر مبحث في متتالية شديدة الترابط، يُقرّر من خلالها رهاد كلّ تساؤلنا ويتحدّد (هذا الرّهان) المتمثّل في التمييز بين العدالة والانتقام. ففي لحظة العقوبة، هناك شيء أساسي قد تمّ بعدد: قد سرل القرار، وأصبح الشخص الذي كان يفترض بريئاً بشكل صوري مجرماً بصورة فعليّة، أي قابلاً للجراء، وخاصصاً للعقاب. ولأنّ المسار المقترح يبدأ بصورة متأخّرة جداً، فإنّه يترك وراءه القطيعة - التي تشغلنا هنا - بين العدالة والانتقام. يرجع سبب ذلك إلى أنّ هذه القطيعة تتمّ قبل العقوبة، في المحاكمة. كما أنّ العقوبة نفسها لا تتخذ دلالة جزائيّة إلاّ لأنّها تعلق وتحسّم المحاكمة. ينبغي إذن أن نبحث عن مبدإ القطيعة بين الانتقام والعدالة في بنية المحاكمة، كما يتعيّن لها أن تتمّ في دولة قانون. يقال أحياناً بأنّ الانتقام هو إصاف أنفسنا. كلّاً، فلفظ عدالة لا ينبغي أن يندرج ضمن أيّ تعريف للانتقام، باستثناء المعنى اقديم والمقدّس لعدالة انتقاميّة في جميع جوانبها، والتي يفترض العودة إليها ضرورةً في الحكم الأخير. حالياً، لن نتعامل إلاّ مع الانتقام الدائلي. الانفعالي، المتوحّش، اذي يريد وضع العقوبة حدو الجريمة نفسها. ويطرح آنذاك

السؤال حتى يعرف بأيّ الوسائل وبواسطة أيّ موارد وباسم أيّ مؤسسة تقطع المحاكمة مع هذا الانتقام.

قبل تفكيك المحاكمة إلى عناصرها السيوية، يمكن أن ميّزها إجمالياً على النحو التالي: تتمثل المحاكمة في إنشاء مسافة عادلة (juste distance) بين الحُرْم الذي يثير العصب الخاصّ والعام، والعقوبة المسلطة من طرف المؤسسة القضائية. فبينما يختصر الانتقام المسافة بين الضرر الواقع على الضحية وذلك المسلط من قبل المقتصر، تتوسّط المحاكمة بينهما، وتؤسّس المسافة العادلة التي تحدثنا عنها.

- I -

تتمثل المسألة إذن في تلخيص الوسائل التي بواسطتها تؤسّس ممارسة القانون الجرائي المسافة بين العنف وخطاب العدانة parole de justice⁽²⁾ ويبدو أنّ هناك أربعة عناصر تكون الشروط البنوية لكلّ مرافعة (débat).

1) يفترض أولاً وجود طرف ثالث لا ينتمي إلى المرافعة ويؤهل لفتح محال للنقاش. ويمكن أن ندرج ثلاث مؤسسات متباينة ضمن هذا العنوان العام للطرف الثالث أولاً: مؤسسة الدولة المتميّزة عن المجتمع المدني، والمحتكرة للعنف الشرعي بهذه الصفة (والعديد من الأشكال التاريخية تقدر على التعبير عن هذه

(2) أعرف بالمفصل، فيما يتعلق بالجدل التالي، لدومينيك سالاس Denis Salas، في محاكمة الجرائية « Du proces penal »، باريس، PUF، 1992، ص 262 - 216.

العلاقة بين قوة الدولة والمجتمع المدني حسب طبيعة التوافق consensus المؤسس بين المجموعات المكونة لهذا المجتمع (المدني). وفي مرتبة ثانية ينبغي أن تعتبر المؤسسة القضائية طرفاً ثالثاً باعتبارها متميزة عن بقية سلطات الدولة (وهي أيضاً تتنوع العلاقة حسب نموذج الفصل بين السلطات أو أشكال الفؤد). لا ينبغي أن ننسى إضافة مكوّن ثالث لهذا الطرف (الثالث) وهو النمط الحاصر بانتداب الموظفين في سلك القضاء، حيث يتجسّد الطرف الثالث في الشخص الإنساني، وهو القاضي. ومن المهم أن نضع القاضي (ضمن اهتمامنا) منذ البداية، طالما أنّ القضاة أشخاص مثلنا، لكنهم أرقى منّا درجة لفضل النزاعات على إثر اعتبارات لا مآخذ عليها، توجّه نحو قبول الحكم، وسنولي هذه المسألة اهتماماً بالغاً فيما يلي.

(2) إنّ الطرف الثالث لا يحتلّ المكانة المحايدة المطلوبة إلّا إذا استند إلى نسق قضائي يعيّن الطرف الثالث الحاكم (tiers étatique) كدولة قانون. ويتمثل هذا النسق القضائي بالأساس في قوانين مكتوبة، حيث يمثّل حفظها وتدوينها مكسباً حضاريّاً هاماً يفصله تناسس سلطة الدولة والسلطة القضائية في اقتراح تامّ. وترجع إلى القوانين مهمة تعريف الحُجج من ناحية، ومهمة إنشاء تناسب بين الجريمة والعقاب من ناحية أخرى. وتساهم العملية الأولى في استبعاد العنف عبر تحديد الجرائم كمخالفات معروفة ومحدّدة بصورة مشتركة. بالإضافة إلى ذلك، فإنّنا إذا أضفنا إلى تحديد الجرائم سلماً مزدوجاً للمخالفات والعقوبات، ينشأ حسب قاعدة التناسب، أمكسا تحديد كلّ فعل

إحرامي بأقصى ما يمكن من الدقة (ودلك) لا على الخريطة وحسب، بل على سلم المحالفات.

(3) وفي المرتبة الثالثة، يأتي المكوّن الأساسي الذي يسمح بنسبة بأكملها عنوانها ألا وهو المرافعة. وتتمثل وظيفتها في السير بالقضية المعلقة من حالة الّا يقيس إلى حالة اليقين من أجل ذلك وحب أن تتضمن المرافعة مجموعة متعدّدة من الأطراف (القاضي المدّعي العام، ومحالس المتنازعين (conseil des parties)، حيث يساهم هؤلاء جميعا في إرساء ما يمكن تسميته بالمسافة العادلة بين المدّعي والمتهّم هذه المرة. إنّ أحد هذا التعدّد من الأطراف المرافعة بعين الاعتبار يوفّر تصحيحا مهماً للتصور السيط للطرف الثالث الحاكم. فالمسافة المحدثة من طرف هذه الحليّة للنقاش تحوّل الضحية بلحمها ودمها، والمتهّم المرعوم إلى أطراف المحاكمة، أو إلى طالب ومطلوب. لكن الأساسي لم يذكر بعد: فمن المهم أن تكون المرافعة شعويّة ومتصاربة، حيث تُرسي في هذه الحالة على إجراء procédure معروف ومفروض على كلّ أطراف امرافعة. تبدو المرافعة، إذن، كمصارعة كلاميّة: الحجّة ضدّ الحجّة حيث تتساوى الأسلحة وتكون هي ذاتها بين جهة وأخرى. أخيرا، لا يمكن أن يغفل التأكيد على أن الذات السبّبيّة (المنعلة) لمقاربتنا الأولى - أحد الأشخاص المحكوم عليهم - ترتقي عبر المرافعة إلى فاعل في المحاكمة. وسنقيس أهميّة هذا التحوّل لاحقا، لما يجتاز مرحلة العقوبة نحو مرحلة ردّ الحقوق والعفو.

(4) كلمة لختم هذا المكوّن الرابع للمحاكمة: الحكم

la sentence . هواسطة الحكم تثبت الإدانة قانونياً وبواسطته أيضا يتعبّر الوضع القانوني للمتهم: من افتراض براءته إلى إعلان إدانته. ينتج هذا التحوّل عن الخاصيّة الإنجازيّة *vertu performative* للكلام الذي ينطق الحقّ (*le droit*) في وصعيّة محدّدة وأريد أن أؤكد، في نهاية هذا الجزء الأوّل على عبارة: قول الحقّ *dire le droit*، قبل أن أبرز في طور لاحق ميرته العلاحيّة *vertu thérapeutique* في اتجاه ردّ الحقوق. فالكلام الذي يقول الحقّ له نتائج متعدّدة: فهو يضع حدّاً للآيقين *incertitude* ويصح لكلّ طرف في المحاكمة المكانة التي تحدّد المسافة العادلة بين العدالة والانتقام، وأخيراً وربما هذا هو الأهمّ - فهو يعترف بأولئك الذين اقترفوا الانتهاك والذين سينلقون الجراء كفاعلين. وفي هذه السّاحة بانداك يكمن الرّد الأشدّ دلالة من العدالة على العنف، وفيها أيضا يتلخّص تشويق الانتقام (*le suspens de la vengeance*).

- II -

يمكننا الآن أن نعود إلى المرحليّة المقترحة للدراسة:
العقوبة، ردّ الحقوق، العفو.

العقوبة

إنّما عندما حدّدنا القرار كفعل نهائي للمحاكمة لم نذكر بعد ما هو أساسي حول العقوبة، وبالفعل فقد اتخذت العقوبة طابعاً جزائياً، على إثر المراسم اللغويّة التي تحقّقت فيها القطيعة مع الانتقام وتحوّل فيها العنف إلى كلام. نعم، لقد وصعت العقوبة على مسافة عادلة من الجريمة لكنّنا لم نذكر بعد لمن تُطلب

العقوبة، ومن هم الأشخاص الذين تتوجّه إليهم. والحال أن الحواب
عن هذا السؤال هو الذي يضمن معنى الحكم باعتباره عقوبة
جزائية.

إنما إذا تَصَقَّحْنَا من جديد المكونات السيوية للمحاكمة،
وحيث أن نقول بأن العقوبة تُستحقّ في المحلّ الأوّل للقانون: فهي
لا تُطلب بقانون أكثر ممّا تُطلب للصحيّة، ولكن تُطلب للصحيّة
لأنّها مطلوبة للقانون. يلتقي كانط مع هيجل حول هذه النقطة في
فكرة أن العقوبة تستردّ القانون. فبأسسه إلى هذا أو بذاك، يعبر
القانون عن المواضع الأخلاقية التي تضمن التوافق الأدنى
لجسم السياسي، هذا التوافق الذي يتلخص في فكرة النظام. ففي
مطور هذا النظام، يعتبر كلّ حرق مساً بالقانون، أو حلقة
للاضطراب داخل النظام. ويمكن تقديم تصوّر ديسي لهذه الفكرة،
إذا ربطنا القانون بنظام ثابت، تضمنه السلطة الإلهية، لكن التصوّر
اللائكي عوّض شيئاً فشيئاً فكرة إهانة الآلهة واتّخذ شكل الفكرة
اللائكية لنظام اجتماعي مضطرب أو لسلم عامة مهدّدة. وفي
التصوّر الأوّل كما في الثاني، تتمثل الوظيفة الأولى للعقوبة في
اصلاح الحل العام، أو في إعادة النظام. يعطي هيجل لهذا المسار
الصورة الحدلية لمعي النقي: الفوضى التي تنفي النظام يقابلها نفي
الفوضى الذي يعيد النظام⁽³⁾.

إذا قلنا هذا، فإنّه لا يمكن أن نتجاهل السؤال الثاني: بأيّ
معنى تعتبر العقوبة مطلوبة للصحيّة؟ يبدو الحواب بديهياً، ألا

(3) انظر Hegel, *Principes de la philosophie du droit*

يتوخّه الإصلاح إلى الشخص بلحمه ودمه أكثر من توحّه إلى القانون المحرّد؟ بالتأكيد. بقي مع ذلك أن نذكر كيف يتميّز هذا الإصلاح عن الانتقام. ألا يحذر بنا المرور بنقطة شكّ، توحى بها الملاحظة المتورّدة لحكيم الذي يتأمّل في الصّلاحيّة المشوهة للعقوبات "لا تضيف هذه الأحيرة إلى السّجلّ الكوني للحيريات واشرور عذابا إلى عذاب؟ ألا يتمثل العقاب، بصورة أساسيّة وبشكل أو بآخر في إيقاع الألم بالآحرير؟ ثمّ ماذا نقول عن العقوبات التي لا تعدّ إصلاحات بالمرّة (أي إعادة إلى وضع سابق) مثلما هو الحال في جرائم القتل والإهانات الأشدّ خطورة؟ لعلّ العقوبة تعيد اسطام، نكّها لا تعيد الحياة. هذه الملاحظات المتحرّرة من الوهم تدفعنا أساسا إلى التأكيد على الدّلالة الأخلاقيّة للعقوبة؛ يحبّ العودة هنا إلى ما قيل سابقا حول الكلام الذي يقول الحقّ. وكما ذكرنا في تحدينا السّابق، فإنّه يُعترف بالضحية عندنا ككائن مُهان ومعتدى عليه، أو مُقْصَى من نظام التّكافؤ تعا لما ينتج عن الجريمة من تأسيس مسافة غير عادلة. هذا الاعتراف العامّ ليس أمرا هيّئا؛ فالمجتمع يعيّن الشاكي كضحية في نفس الوقت الذي يعيّن فيه المتهم كمحرم. لكن بإمكان الاعتراف أيضا أن يتنع مسارا أكثر حميميّة، يتعلّق باحترام الذات. يمكن أن نقول في هذا الصّد أن شيئا ما يتمّ إصلاحه. ويمكن لهذا الشيء أن يتخذ تسميات متنوّعة كالشرف والسّمتة الطّيبة واحترام الدات، وأودّ أن أوكدّ على هذا المصطلح (احترام الدات) أي الكرامة المرتبطة بالصّفة الأخلاقيّة للشخص الإنساني. لعلّه من الممكن القيام بخطوة أخرى واقترح أن هذا الاعتراف الحميمي، المتعلّق

باحترام الذات يقدر على المساهمة في «عمل الحداد» travail de deuil الذي بواسطته تتصالح النفس الجريحة مع ذاتها، عبر تظن صورة الموضوع المحبوب والمفقود. ويمكن أن يكون (هذا العمل) تطبيقاً غير متوقع لكلمة الحوارية الشهيرة «الحقيقة ستحرركم». وإنه من نافذة القول أن نضيف أن عمل الحداد - ضمن المحاكمات الكبرى التي أحدثتها كوارث هذا القرن - لم يكن متوقفاً للصحايا فحسب (إذا ما تنقّى مهم) بل لأبنائهم وأقربائهم وحلفائهم اللذين يستحقّ ألهمهم التّشريف. ففي عمل الحداد هذا، الذي يواصل الاعتراف العامّ للمعتدى عليه، يمكننا استعرّف لا على تصوّر حمائي فقط للتطهير catharsis الذي يسمح مشهد التّراخيديا حسب أرسطو، بل كذلك على تصوّر أخلاقي لهذا التطهير.

يطرح أيضاً سؤال حول معرفة ما إذا كان شيء ما واجب الأداء للرأي العامّ عبر العقوبة. ويحب أن يكون الجواب بالإيجاب فالرأي العام هو الذي يحمل ثمّ يصحّم وفي الأخير يطلق باسم رغبة الانتقام. ولا يمكن أن تتعامل عبر دور العلنية - بمعنى جعل الشيء عامّاً - التي تسمحها وسائل الإعلام ضمن وسائل أخرى إلى مراسم المحاكمة وإعلان العقوبات. يحب أن تتمثّل هذه العلنية في تربية حسّ العدالة (équité)، عبر تهديد الرغبة المشوّشة في الانتقام. وتتمثّل العتة الأولى لهذه التربية في الاستياء الذي لم نذكره بعد، والذي لا يُفرّق عادةً كما ينبغي بينه وبين التعطّش للانتقام، لكنّه يبدأ في الانفصال عنه حالما يتوجّه إلى المسافة الطّالمة للشرّ المقترف. بهذا المعنى، يقاس الاستنكار بواسطة معنى القانون

ويتأثر بالاضطراب الناتج عن المحالفة. بالإضافة إلى ذلك، يحمل الاستسكار قدرة على ربط الافعال الناتج عن مشهد القانون المُنتهك، بذلك الذي يثيره مشهد الشخص المُهاد. ويكون الاستسكار - عبر كل هذه الاعتبارات - الإحساس القاعدي *sentiment de base* الذي تستمد منه تربية الجمهور على الإصاف شروط نجاحها. يبحار، فإنّ هناك شيئاً ما يُطلبُ برأي العامّ عبر العقوبة، وتأتي عملية تطهير معيّنة للانتقام حتّى تُتوجّه.

يبقى السؤال النهائي: بأي معنى وإلى أي مدى تُطلب العقوبة للمُذنب، أو المحكوم عليه؟ إنّ الحواب على هذا السؤال يحدّد كلّ المراحل المقترحة: العقوبة وردّ الحقوق والعمو. ففي بداية مسارها، كما تعتبر الفاعل الجزائي *sujet pénal* ضمياً كشخص منفعل: فأن يعاقب، أو تردّ إليه حقوقه، أو يُعفى عنه، تلك حالات كثيرة يمكن أن يمرّ بها المتهّم والحال أننا ذكرنا أنّ المحاكمة قد جعلت منه فاعلاً وطرفاً في المرافعة، فكيف يمكنه أن يصحّ الطرف أو الفاعل في العقوبة؟ ألا يسعى القور، بصورة مثالية على الأقلّ، إنّ العقوبة تكون قد بدعت مرامها، وحقّقت عايتها إذا كان الجراء قد قُبِلَ وفُهم من طرف من يسلّط عليه؟ هذه الفكرة - الحدّ (*idée limite*)، أو لعلّه يحب القول هذه الفكرة النّاطمة (*idée régulatrice*) كانت مترتّبة عن فكرة الاعتراف: اعتراف الشاكي كصحّة، واعتراف المتهّم كحائي. والحال أنّه إذا كان الاعتراف يتواصل في مساره داخل حميميّة الكاش المُهان في شكل إعادة لاحترام الدات، ألا يُنظر الاعتراف باندات كحان، بل (ألا يمثّل) القصب المُباطر لاعتراف الصحّة بذاتها؟ أقول إنّها

تكمن الفكرة الساطمة للإدانة. وفعلا، فإذا كان يسعى أن تتضمن العقوبة مستقلا، وفق الأشكال التي ستحدث عنها من ردّ حقوق وعصو، الا يستوجب ذلك، حالما تعلق العقوبة، أن يعرف المتهم أنه معترف به ككائن عاقل ومسؤول، أي أنه علة أفعاله؟ إن هيجل، الذي سبق ذكره، يدفع بالمعارقة إلى حدّ القول بأن عقوبة الإعدام، التي لا يمكن أن يخضع لها إلا الكائن البشري، هي «وسيلة لتكريم الحاي باعتباره ذاتا عاقلة». لدينا بالتأكيد أسباب أشدّ قوة لرفض عقوبة الإعدام، أقلها الفكرة التي يحملها عن دولة تسمع نفسها من التصرف مثل الحاي في صورة الحلال، وتُحدّد بذلك من رعتها الشخصية في الانتقام. ومن خلال الحجة الهيكلية يستطيع الاحتفاظ - على الأقل - بفكرة أن الكائن العاقل هو الوحيد الذي يمكن أن يعاقب. وطالما لم يُعترف بالعقوبة كفعل متعقل من طرف المتهم، فإنها لم تبلغ هذا الاحير ككائن عاقل. إن هذا الفشل للعقوبة في إتمام مسارها داخل إطار المحاكمة هو الذي يفتح المجال للمرحلة التي سيدخلها الآن.

إعادة الحقوق

لمادا نريد فعليا إعطاء تكملة للعقوبة؟ ألا يستطيع التوقف عند هذا الحدّ إذا كان القانون والرأي العام والضحية راضين بذلك؟ إن فشل العقوبة في أن تكون معترفا بها من طرف المتهم يعود بنا إلى أنحاء مفهوم المسافة العادلة، الذي قدّمناه مدد بداية هذا التأمّل. ألا يتلقّى المتهم العقوبة، بشكل عام، كإفراط في المسافة *excès de distance*؟ هذا الإفراط الذي تصوّره - فيريائيا وجغرافيا -

وضعية المسحور، إذ يشير سحره إلى إقصائه من امدينة؟ أليست العقوبات العرصة كفقدان الاحترام الحاصر والعام وفقدان المؤهلات المتنوعة القانونية والمدنية تعبيراً رمزياً عن هذا الإفراط؟ من هنا (جاءت) فكرة تنمة لعقوبة تهدف إلى التقليل تدريجياً من هذا الإفراط وإلى إعادة المسافة العادلة.

إن الذين نظّموا برنامج الملتقى، لم يفكروا في المعنى القانوني ردّ الحقوق تحديداً لما تكلموا عنه. وحتى لو كانوا محققين في تأكيدهم على المعنى المرتبط عادة بهذا اللفظ - أي مجموعة التراتيب التي تصاحب تطبيق العقوبة، وتهدف إلى استرجاع قدرة المحكوم عليه على استعادة وضعه كمواطن كامل الحقوق في نهاية عقوبته - فإنه ليس من العبث أن نتوقف لحظة عند الأشكال القضائية لردّ الحقوق بصفة خاصة، حتى في غياب كل قدرة قضائية. وذلك في نطاق أن الفكرة التي تقود العمليات المعنية هي فكرة إعادة حقوق شخص، ومؤهلاته ووضعه القانوني الذي كان قد فقده.

هناك وضعيتان أساسيتان تستحقان الذكر في هذا المجال: الأولى هي ردّ الحقوق آلياً وبقوة القانون الذي يتوصل إليه كل محكوم بعد قضاء عقوبته وانتهاء أجل مناسب لمستوى الجريمة الجزائية ولمستوى المؤسسة التي أنزلت العقوبة. وتقول المحلة الجزائية الجديدة Nouveau code pénal (113/6) أن ردّ الحقوق بقوة القانون يمحو كل اعدام للأهلية وكل تجريد للحقوق. ويجب أن يؤكد بشدة على فعل «يمحو» فهو فعل أساسي بالنسبة

إلى بقية السلسلة التي تنتهي بالعمو. هذا «المحور» يكتسي صبغة استثنائية ويتمثل في قطع رسمي للعقوبة إذا لم تكن بقوة القانون. يذكر هنا كبرى عمليات إعادة الحقوق لضحايا المطاهر purges، التي تكون جرائم الدولة المقترفة من طرف أنظمة كلياوية، والتي تحاول بعض الأنظمة الأقل استبدادا أو الأكثر ديمقراطية أن تصحح نتائجها وتمحو آثارها لصالح الشرف المعاد للضحايا أو لمن هم مستحقون لهم. ويذكر أيضا إصلاح الأخطاء القضائية المفترضة. وبظرا لندرة هذه الوضعيات، فإنها تمثل إجراءات حدّ معقّدة، تعود بالنظر إلى محلّة الإجراءات الجزائية «Code de procédure pénale»، ويقع التّ فيها حسب خاصيّة الشاكي والمستمع ومؤسسة التحقيق. من أتدخل في هذه المسائل الإجرائيّة التي لا تضيف شيئا إلى العاية المقصودة من إعادة الحقوق بقوة القانون والتي ذكرنا أنّها يعبر عنها بعبارات: محو اعدام الأهلية وإعادة الحقوق، أي في نهاية الأمر إرجاع مؤهل إنساني كامل هو المواطن الحامل لحقوق مدنيّة وقضائيّة⁽⁴⁾.

وبالمعل فإنّنا نعود إلى أفكار المحو والإصلاح والاسترجاع هذه عندما نحاول تقديم مشروع لردّ الحقوق ضمن تنفيذ العقوبة. ويتعلّق الأمر فعلا بأن نعيد للمحكوم عليه القدرة على أن يكون مواطنا بالمعنى الكامل عند انتهاء العقوبة وأن نصنع حدّا للإقصاء الحسدي والرّمري الذي يبلغ قمته في عمليّة الاعتقال.

ولرّ أحوض هنا في دراسة مشاريع إعادة التأهيل التي ترمي

(4) انظر Mireille Delmas Marty · *Pour un droit commun* Paris, Seuil, 1994

إلى إعادة الإدماج الاجتماعي للمحكوم عليهم. فهي تعود إلى ما يمكن تسميته بببداعوحيا الحزاء سأكتفي ببعض المقترحات التي من شأنها أن توضّح مفهومًا مصطلح ردّ الحقوق، في إطار التمشي العام لهذا العرض. سأقترح أولاً التفكير في القضية التي قدّمها أنطوان غارابون Antoine Garapon وغيره، (والمتمثلة في) إدخال مفهوم استمرارية الفضاء العام *continuité de l'espace public* وذلك من أجل إدراج الفضاء السّحي *espace carcéral* داخل المدينة وليس خارجها. ولن أحتفظ من هذا المفهوم الذي لا يزال حديث الظهور على حدّ علمي إلا بتطبيق واحد ومثير للدّهشة بصورة خاصّة. ألا ترحع المخالفات المقترفة داخل المجال السّحي بالنظر إلى نفس المحاكم التي تعود إليها المحالقات الحاصلة في مجال سلطة الدّولة ؟ (*espace de juridiction de l'Etat*) هناك مكوّن آخر لإعادة التّربية الاجتماعية : يجب أن نضع في إطار واحد كلّ المظاهر غير الأمنيّة لتنفيذ العقوبة سواء تعلّق الأمر بالصّحة، أو الشغل، أو التعليم، أو بحقّ الرّيادة، أو حتّى بالتعبير السّويّ عن الحسنيّة إلح... تبقى الفكرة البّاطمة التي تجمع التّراتيب المختلفة الرّاجعة إلى هذه العمليّات المتنوّعة وهي فكرة محو انعدام الاهليّة، وإرجاع الحقوق. إنّ مناقشة مدّة العقوبات من حديد يجب أن تتمّ ضمن هذا الأفق. فإذا كنّا لا نقارب هذه المسألة فقط من زاوية الطّمر الأمنيّة، أي الحماية الشرعيّة للمجتمع، فإنّ معيش السّحيّ لزمن العقوبة ينبغي أن يؤّحد هنا بعين الاعتبار . فمن خلال بعض الدّراسات التي استطعت الاطّلاع عليها في علم نفس السّحيّ، يبدو أنّ زمن العقوبة يعاش بكيفيّات

محتقة، سواء أخذنا في اعتبارنا انقسط الرمي القريب من المحاكمة، حيث يعاش الزمن تحت هاجس هذه المحنة، أو أخذنا بعد ذلك الزمن الأوسط للعقوبة، حيث تشعل المفاوضات مع المجال السّحي كلّ اهتمام السّجين، وأحيرا القسط الأخير للعقوبة، حيث تسرع آفاق التحرّر إلى ملء كلّ حيّره الذهني ويستج عن ذلك أن تسلسل هذه الصّور المتعاقبة لمعيش زمن العقوبة يحتلف من كلّ الحواسب حسب فترة الحراء ومدتها. ويمكن أن نفترض بأنّ تنفيذ العقوبة إذا حاوز مدّة معيّنة يتساوى مع مسار فصل اجتماعي متسارع (processus de désocialisation accélérée). فالاقضاء، يولّد تدريجيّا حيوانا شرسا لا شحصا حرّا، ويكون ذلك على حساب كلّ مشروع لإعادة الإدماج (الاجتماعي). إنّ هذا الأفق المرعب يؤثّر فعليّا حتّى في المظاهر الأميّة لتنفيذ العقوبة. ويسمح لي بالقول في هذا الصّدّد بأن مفهوم «الأبدية الحقيقية perpétuité réelle، يمثل النمي المطلق لكلّ فكرة استرحاع للحقوق، وبهذا المعنى فهو رفض مطبق لكلّ مشروع إصلاح للمسافة العادلة بين المحكوم وبقية المجتمع، حتّى في تنفيذ العقوبة ذاتها.

العفو الشامل والصّفح

لا يمكن الانتقال مباشرة من فكرة إعادة الحقوق إلى فكرة العفو دون أن نقول كلمة حول استعدادين يمكن اعتبارهما وسائط: العفو الشامل والصّفح. ويمكن المرور بمحاولة على هذا الأخير، باعتبار أنّه يتمثّل في هبة الحقّ الملكي، ويحمل نفس

تبعات ردّ الحقوق فيما يتعلّق بمحو العقوبات الأساسية والعقوبات الثانوية ويسعى التوقّف أكثر عند العفو العام *amnistie*، طالما أنّ هذا الصّنف من ردّ الحقوق لا يصدر عن المؤسسة القضائية بل عن المؤسسة السّياسيّة، يعني البرلمان مبدئيّاً، حتّى لو كانت وقائع قيادة هذه العمليّة محتكرة من قبل السّلطة التّنفيدية. إذا كنت لا أتوقّف إلاّ قليلاً عند مسألة العفو العام، فذلك لأنّها، بالرّغم من المظاهر، لا تهتّى البتّة لفهم صحيح لفكرة الصّفح *pardon*، إنّها تكون بقيضها من وجوه عدّة. فالعفو - الذي استعمل كثيراً من طرف النظام الجمهوري الفرنسي منذ العفو عن أنصار الثورة العاميّة ساريس (les communards) يتمثل بالفعل في محو يتجاوز حدود تنفيذ العقوبات. وإنّ مع ذكر الوقائع نفسها بوصفها إجراميّة يضاف إلى مع كلّ عمل عدلي *action en justice* وبالتالي إلى مع كلّ ملاحقة للمحرمين يتعلّق الأمر إذن بعفو مؤسّسي حقيقي يدعو إلى التصرف كما لو أنّ الحدث لم يقع البتّة⁽⁵⁾. ولقد لاحظ عديد المؤلّفين، بشيء من الانزعاج، جانبا سحريراً أو بالأحرى يائساً، في محاولة محو الأحداث المؤلمة إلى آخر آثارها، لكنّها تستطيع أبداً أن محو بقعة الدّم من يد اللّيدي مكبث *Lady Macbeth*! ما الهدف المنشود هذا؟ إنّهُ التصالح الوطني بكلّ تأكيد. من هذه الوجهة، فإنّهُ من المشروع تماماً أن نصلح شروحات الجسم الاجتماعي بواسطة السّسيان. لكنّنا نستطيع أن نتساءل عن الضريبة الواجب دفعها لهذا التأكيد المحدّد للطابع اللّامتجرئ للجسم

(5) انظر من عاكرون Gacon «النّسيان المؤسّسي» ضمن «نّسج جرائمنا» محلّة Autrement. عدد 144 - أبريل 1944 - ص 98 - 111.

السياسي ولسيادته (والذي قلت عنه إنه سحري وبائس) . فضمن تصور يعقوبي conception jacobine لدولة تماهي معقوليتها المرعومة مع الكوني، تظهر الحاجة إلى محو دوري للحرائم المقترفة من قبل البعض أو من قبل غيرهم، حيث أن ذكرها تمثل كراماً حياً لادعاء الدولة العقلانية. فالتمس الذي يحب دفعه ثقيل. وكل مساوئ النسيان متضمنة في هذا الادعاء اللامعقول لمحو آثار الخلافات العامة. إنه بهذا المعنى يعتر العفو بقبضاً للصّح، الذي كما سيؤكد على ذلك، يستوجب الذاكرة. تعود إلى المؤرخ إدن مهمة معارضة هذه المحاولة القضائية المزعومة لمحو الوقائع وذلك بواسطة الخطاب (لكن مهمته تصح عسيرة بوجه خاص نظراً لارساء هذا النسيان المؤسسي) وبالتالي تتحد مهمته طابعاً متمرّداً، طالما أن « ميميس الأثر » La Nemesis de la trace تعبر عن ذاتها من خلالها.

الصّح

من الصّعب أن نحدّد الموقع الصّحيح للصّح على المسار المرسوم وفق هذه المصطلحات الثلاثة: العقوبة - ردّ الحقوق - العفو، ويمكن أن نذكر في شأنه شيئين متناقضين، ولكن لعلهما أيضاً ضروريان بل حتى متكاملان، يتعلّقان بالرابطة بين الصّح وبين كلّ الأشكال القضائية الأخرى التي تشمل العقوبة وردّ الحقوق واللطف grâces والعفو amnistie. وفعلاً، فإنّ الصّح من ناحية أولى، لا ينتمي إلى المنظومة القضائية، ولا يرجع حتى إلى سجلّ الحق. ويجب الحديث عنه كما يتحدّث باسكال عن

الإحسان *charité*، في المقطع الشهير حول «الانظمة الثلاثة»: نظام الأحساد، نظام الأرواح، نظام الإحسان. فالصّفح يفلت من طائلة الحق سواء عبر مطلقه أو عبر غائيته. ويمكن القول، من وجهة نظر إبستمولوجية، بأنّه يرجع إلى اقتصاد الهبة *économie du don* بمضل منطق الوفرة الذي يكوّنه والذي يتقابل مع منطق التّكافؤ الذي يقود العدالة. ومن هذا المنظور، فإنّ للصّفح قيمة فوق - أخلاقية *supra éthique* وليس فقط قيمة فوق - قضائية *supra - juridique*، لكنّه يفلت من طائلة الحقّ أيضا عن طريق عائيته. وفهم هذه المسألة يجب أن نتساءل: من يمارس الصّفح؟ لا يمكن ألا تكون ممارسته إلا من طرف الضّحية حتما، ومن هذه الوجهة، فالصّفح لا يعدّ أبدا من المستحقّات إذ أنّه لا يمكن إلا أن يكون مطلوبا، بل إنّ طلبه يمكن أن يرفض بصورة شرعية. وفي هذا الصّدّد، يجب أن يلتقي الصّفح مع ما لا يغتفر، أي المستحقّ اللانهايي *dette infinie*، أو الخطأ غير القابل للإصلاح. وبناء على هذا، فإنّ الصّفح رغم أنّه ليس مستحقّا لا يحلو من العائية. وهذه الغائية ترتبط بالذاكرة. ولا يتمثل مشروعها في فسخ الذاكرة، ولا في النسيان، بل على العكس من ذلك تماما، إنه يتمثل في تحطيم الدّين، ممّا لا يتماشى مع تحطيم النسيان⁽⁶⁾. فالصّفح هو نوع من شفاء الذاكرة، وهو إنهاء لحداثها، حيث أنّها إذا تحلّصت من عبء الدّين، تحرّرت من أجل مشاريع كبرى فالصّفح يسمح بذاكرة مستقبلا.

(6) أنظر «Le Pardon, Briser la dette et l'oubli» dirigé par Olivier Abel, Ed Autrement, 1992

بناء على ما قيل، فإنه ليس من الممّوع أن تتساءل ما إذا كان للصّحّ بعض التأثير الثاوي في النظام القضائي نفسه، طالما أنه يفلت منه وبالتالي يشرف عليه.

سأقول شيئين في هذا الصّدّد : فمن ناحية، يمثل الصّحّ تدكيرا متواصلا بأنّ العداة هي فقط عدالة اشتر وأنها لا يمكن أن نصّب نفسها كحكم أحير، وذلك باعتبار أنه يمثل أفق التسلسل اتالي: اعقوبة - إعادة الحقوق - العفو. إضافة إلى ذلك، ألا يمكن أن نعتبر كلّ مظاهر الشفقة والرفق داخل إدارة العداة نفسها كتأثيرات للصّحّ على العدالة، وكأنّ هذه الأخيرة تُرمي ضمن دائرتها الخاصة إلى تحقيق هذا الحدّ الذي يسمّيه أرسطو الإصاف، متأثرة باللطف؟ أحيراء، أريد اقتراح الفكرة التالية لكي أحتم. ألا تعود للصّحّ مهمّة معاضدة العدالة في مجهودها لاستئصال المكوّن المقدّس للانتقام على المستوى الرّمري، والذي ذكرناه مرّة في بداية تحليلنا؟ وفعلا فإنّ عدالة لا تريد أن تتحرّر من الانتقام المتوحّش بل من الانتقام المقدّس، الذي بمقتضاه يتطلّب الدّم الدّم، والذي يقدم نفسه هو الآخر كعدالة. وعلى المستوى الرّمري الأشدّ عمقا، يتمثل الرّهان في الفصل بين «ديكي» Diké، عدالة البشر، و«تيميس» Thémis، املحاً الأخير المظلم للمعادلة بين الانتقام (بالتشديد على الألف واللام) والعدالة (بالتشديد أيضا على الألف واللام). ألا تعود إلى الصّحّ مهمّة تطبيق التّطهير على هذا المقدّس العدواني حتّى يتحوّل إلى مقدّس طيّب؟ فالمأساة الإغريقيّة، ومأساة «أوريستي» Orestie بالدرّجة الأولى، علّمنا بأنّ المُنْتَقَمات [les Ennyes (vengeresses)] والحيرّات (les Euménides bienveillantes) هما نفس الشيء.

وفي تلخيص رائع، يؤكد هيجل في «أصول فلسفة الحق»⁽⁷⁾
«الحيرات نائمات، لكن الحريمة توقظهن».

(7) انظر هيجل - أصول فلسفة الحق - إصافه إلى العفرة 101

الضمير والقانون

رهانات فلسفية

لقد بدأت هذه الدراسة عن رفض أولي لأن أحشر نفسي في ذلك المارق الذي يستحيل فيما يبدو تحنبه وهو مارق يوضع فيه في تقابل القانون من حيث هو ثابت، كوني وقسري وموضوعي من جهة، ومن جهة أخرى، الضمير الذي يعدّ متغيراً ومحدّداً وفق ظروف وعقوباً وذاتياً تماماً.

ويبدو أن المارق يزداد تكلّساً شيئاً ما عندما يضعه علاقة على ذلك تحت تلك الحراسة المريبة لمقولات ملتبسة مثل تلك التي يحدها في المزرعة الوثوقية dogmatisme أو في نظرية الأوضاع situationnisme .

ولا يتلخص المشكل فقط في تنفيذ المارق الظاهر وإنما في بناء نموذج معقول للاقتراء بين طرفي الخيار الصعب . وللهجوع من هذا المارق الظاهري، أقترح التمييز بين مستويات عدّة يوضع فيها القانون والضمير، في كلّ مرة وعلى نحو مختلف على ما كان عليه في المرة السابقة، في علاقة زوجية داخل عملية التشكل التدريجي للتعبير الأخلاقي .

I

وهي مستوى أولي، يمكن عدّه كدلك المستوى الأساسي،
 ساصع، من جهة قطب القانون، التفرقة الأولية بين الخير والشر،
 ومن جهة قطب الضمير، برور هوية شخصية تتشكل من خلال
 علاقتها بدلك التمييز الأولي. وعلى هذا المستوى الأساسي، قد لا
 يكون من المناسب الحديث عن القانون بمعنى الإلزام الأخلاقي ولا
 الحديث أيضا عن الضمير بمعنى طاعة اواحب. ومعنى يقترب
 من أرسطو أكثر من كاسط سأقتفي أثر صديقي شارلر تايلور
 في كتاب «منابع الذات» «Sources of the Self»¹¹ وأعتمد التعبير
 «تقويمات قوية» لأسمي به التقديرات الأكثر استقرارا لدوعي
 امشترك والتي تعبّر كل واحدة منها على طريقته الخاصة ومن
 خلال بنيتها المرووجة على ما قمنا بتسميته آنما التفرقة ما بين ما
 هو خير وما هو شر؛ وتمثلت التحربة الأخلاقية اليومية في هذا
 المصمار معهما ذا ثراء حارق للعادة يعطي الزوج: الحسن
 والقبيح، تسميات متعدّدة. فكروا فقط في الأرواح التي تشكّلها
 الأنفاط مثل: المشرف والمحجل، اللائق وغير اللائق، الرائع
 والغبص، السامي والسافل، المفرح والمؤسف، السبيل والدنيء،
 العذب والكريه، دون نسيان الروح ما هو حري بالإجلال وما هو
 غير قابل للتسويج، وفق ما يسه حان نابير Jean Nabert. فمن هذه
 النوحة الثرية يتعيّن الاطلاق لاستعراض محمل مضامين التعبير
 المقترح للتقويمات القويّة.

11 انظر Charles Taylor, *Sources of the Self The making of the Modern Mind*, Cambridge (Mass), Harvard University Press, 1989

ويعرّف مصطلح تقويم عن أمر واقع وهو أن الحياة الإنسانية ليست محايدة بالمعنى الأخلاقي، وإنما يمكن إذا أُلحِضت إلى فحص أن تتحمل التفرقة الأساسية بين المقبول بما هو الأفضل والمرفوض بما هو الأسوأ وإذا كان مصطلح القانون يبدو غير مناسب في هذا المستوى الأولي، وعلى الأقل بالمعنى الدقيق الذي أعطيته له الآن، فإن تلك التقييمات القويّة تقدّم لنا سلسلة من الخصائص تضعنا في الطريق الذي يقودنا إلى المعنى المعياري المقترن بفكرة القانون. فعلاوة على العمل المتمعّن للتفرقة الذي تعبّر عنه تشكيلة المحمولات التقييميّة التي وقع تعدادها آنفاً، يتعيّن أن نأخذ في الاعتبار كلّ ما يدرجه تايلور تحت عنوان التمثيل، أي محاولة تنظيم التقييمات القويّة التي يفرض عليها اللاتحاسس النوعي في الخيارات المستهدفة من خلال هذه التقييمات ضرباً من التشتت. وتنضاف إلى عمل التسميق هذا محاولات الترتيب التفاضلي التي تسمح مع تشارلز تايلور بالحديث عن حيرات من رتبة عالية hypergoods؛ ونحن مدينون لهذه المحاولات في توفير تلك التصنيفات للمضائل والردائل التي تحتلّ المكانة التي نعرفها في مصنفات الأخلاق لدى القدامى والقروسطين، وكذلك لدى أصحاب النزعة الأخلاقيّة في العصر الكلاسيكي وقد كانت هذه التصنيفات تفيد في رصد المستوى اوسيط للتفكير الأخلاقي، في تلك المنزلّة الوسطى ما بين التقييمات القويّة التي تأخذ على حانتها تلك من التشتت العفوي والقصدية التوحيدية بلعيش السوي، أي الأمل في حياة مكتملة تمثّل على نحو ما حط الهروب صوب أفق التقييمات القويّة.

هذا هو إذن ما أضعه منذ الانطلاق من جهة قطب القانون .
 فما الذي سأضعه إذن من جهة قطب الضمير؟ هنا سأتابع ما أوحى
 بي به تشارلز تايلور واصفاً فكرتي الذات self والخير good ضمن
 روح واحد . ويعبر هذا الاقتران عن الأمر التالي وهو أن السؤال من؟
 - من أنا؟ - اندي يوحه كل بحث في الهوية الشخصية، يحد بداية
 جواب له في تلك الأشكال من التسي . يندرج ضمن هذه
 التقويمات القوية . ويمكن في هذا المصمار أن نؤاري بين مختلف
 أشكال التفرقة بين الخير والشر وبين الاتجاهات التي يمكن أن
 يسير فيها داخل ما يسميه شارلز تايلور الفضاء الأخلاقي ، والطرق
 التي نمكث من خلالها ضمن هذا الفضاء في لحظة ما ونستقر فيه
 بشكل دائم .

فمن حيث أنني كائن أخلاقي ، أكون ذاك الذي يعين وجهته
 ويقيم ويستقر داخل هذا الفضاء ، وليس الضمير وفق هذا المستوى
 الأولي على الأقل ، شيئاً آخر غير تحديد الوجهة والموكوث ثم
 البقاء .

والتحليل الذي أتقدم به هنا ضمن تمشٍّ يمكن عدّه أرسطياً
 جديداً ، يبين إلى أي مدى طُلّ السؤال ما يحب عليّ أن أفعل؟
 سؤالاً ثانوياً بالقياس إلى السؤال الأكثر أولية والمتعلق بمعرفة كيف
 أربي في قضاء حياتي؟ وكخاتمة لهذه النقطة لنقل إليه يمكن
 تلخيص محتوى القطبين ، اللذين يتأتى منهما قطبا انقانون
 والضمير، من خلال لعطي الروح تقويمات قوية - انتماء قوي .

II

ولنمر إلى المستوى الثاني . فمن خلال اكتسابه لمعنى الإلزام

الأخلاقي ولصوه السالب أي التحجير يستطيع القانون أن يبلغ تلك المرتبة المعيارية التي يعترف له بها الاستخدام العادي للمصطلح. ولدعم هذا التحليل الذي أقترحه سأنتفع بما يوفره من ميزة ائتماء مصطلح القانون إلى مدوّنتي الحق والأخلاق على حدّ سواء. وسنرى فيما بعد إلى أي حدّ يكون فيه فهم هذه الرابطة بين الأخلاقي والحقوقي ضروريا لتقدير صائب لدور الصمير في هذا المستوى. وأقترح لذلك إذن أن نخوض في إشكالية المعيار من جهة القانونية حتى نبيّن كيف تكتمل تلك الحركة التي تحيلنا من خلالها القانونية إلى الأخلاقية في إحالة الأخلاقية إلى الضمير.

وستستوقفا ثلاث سمات للقانوني باعتبار أنها تحدّد النقطة التي تتأصل فيها جدلية الاستبطان التي أثرتها منذ قليل.

وفي المقام الأول يمثل التحجير ذلك الوجه القاسي الذي يطلّ به علينا القانون. فالوصايا العشر داتها تصاع من خلال تلك الأوامر السالبة من قبيل : لن تقتل، لن تصرّح بشهادة زور، إلخ. وقد نميل في الوهلة الأولى إلى أن لا نرى في التحجير إلا وجهه القمعي وحتى أسا قد لا نرى فيه، إذا اقتربنا من جوار بيتشه، إلا تلك الكراهية للزعة المنحفية وراءه. وقد لا نأخذ عند ذلك في الحسبان ما يمكن تسميته بالوظيفة المهيكلة للمحجور. فقد بين لفي ستراوس هذا الأمر بسجاح في ما يحص المحجور الأكثر كونية وهو ارتكاب المحارم incest. فعندما يحجر على الرجال من عشيرة أو قبيلة أو مجموعة ما إقامة علاقة حسية مع أمهاتهم أو أحواتهم أو ساتهم، يقيم الحجر فصلا بين الرابطة الاجتماعية من خلال القران والرابطة البيولوجية المتأنية من الإنجاب فقط. ويمكن

أن نقوم بأمر شبيه بذلك فيما يتعلق بتحجير القتل حتى لو كان يستند إلى العدالة الثأرية؛ فعندما يجرد القانون الجنائي الضحية من الحق المزعوم في الثأر يثبت تلك المسافة الفاصلة على نحو مناسب بين صريين من العنف؛ العنف الجريمة المرتكبة وعنف القصاص⁽²⁾. ولن يكون من الصعب القيام بنفس الاستدلال فيما يخص تحجير شهادة انزور. فحماية مؤسسة اللغة يرسخ ذلك التحجير علاقات الثقة المتبادلة بين أعضاء نفس المجموعة اللسانية.

والخاصية الثانية المشتركة بين المعيار الحقوقي والمعيار الأخلاقي تتمثل في طموح كلٍّ منهما إلى الكونية. وأقول فعلا طموح لأن المعايير الاجتماعية تختلف على الصعيد الواقعي فيما بينها، أكثر أو أقلّ وفقا لزمان ولمكان. ولكن ما يعدّ أساسيا هو أن نشد صلاحية كاملة بحق من خلال ورغم هذه النسبية التي تفرص نفسها عينا كواقعة. إذ قد يفقد تحجير القتل صفته المعيارية إذا لم نعدّه صالحا للجميع في كلّ الظروف ودون استثناء. وأن نسعى في وقت لاحق إلى تسويغ استثناءات سواء تعلّق الأمر بمساعدة شخص في خطر ما، أو أثناء حرب، في صورة وجود حرب عادلة، وإن كان ذلك يمثّل فرصة مثيرة للجدل، أو تعلّق الأمر بذلك المشكل القديم منذ آلاف السنين والذي يخص حكم الإعدام، كلّ هذه المحاولات لتبرير الاستثناء يمكن عدّها كتحية إكبار لكونية القاعدة. فتبرير الخروج عن قاعدة ما لا بدّ من ضرب من القاعدة، لمعطلة يتوقّر فيها شرطا المشروعية والصلاحية اللذان يميزان القاعدة الأولى.

(2) انظر أعلاه الفصل : « الجراء، رد الاعتبار والمعروف »

أما السمة الثالثة التي أريد التشديد عليها، فتحصّ الرابطة القائمة بين المعيار والتعددية الإنسانية. فما يُحظر ويدان كوبيا، هو في آخر الأمر كلّ تلك السلسلة من المظالم التي وقعت في حق الآخرين. ويشكل عند ذلك الذات والآحر الطرفين المعنيين بالمعيار الأخلاقي - الحقوقي. فما هو مفترض من قبل القانون كما هو من قبل الأخلاق هو ما كان كابط قد أسماه بحالة من «الاجتماعية القائمة على النافر الاجتماعي»، وهو ما يجعل الرابطة الإنسانية هشة للغاية⁽³⁾. وأمام هذا التهديد الدائم الذي تمثله الموصى يكون المقتضى الأولي للحق كما يقول هذا الفيسوف في كتاب «نظرية الحق»⁽⁴⁾ هو الفصل بين ما هو لي وما هو لك. ونجد فكرة المسافة المناسبة معتمدة هنا في رسم تخوم المجالات المتنافسة التي تتحقق من خلالها الحريات الفردية. ولكتف الآن هذه السمات الثلاث حتى نقدّم كما ينبغي الحجة التالية: الدور المهيكل للمحجور، الطموح إلى صلاحية كونية، تنظيم التعددية البشرية. ولنطلق في تلك الحركة التي تكمل طوافها عبر مصطلح الضمير الأخلاقي بما هو الطرف المقابل للقانون عن حلال صعودها من القانونية إلى الأخلاقية.

في ما يخص السمة الأولى، أي دور المحجور، فإن ما يميّز بالأساس القانونية سرر للعيان؛ فالقانونية لا تقتضي إلا طاعة خارجية، أو ما كان كابط يسميه مجرد الامتثال للقانون حتى

(3) انظر Kant, *Idée d'une histoire d'un point de vue cosmopolitique*, 4e proposition, trad. L. Ferry, Paris, Gallimard, Coll. «Bibliothèque de la Pléiade», II, P. 192.

(4) *Métaphysique des mœurs*, Première partie *Doctrine du Droit*, trad. fr. Philonenko, Paris, Vrin, 1971. انظر

يتسنى له تمييزه عن احترام القانون حباً في الواجب. وإلى هذا الطابع الحارحي بقاويّة تنضاف سمة أخرى تميّزها عن الأخلاقيّة، نعي بها السماح بالتأديب الجسماني، من أجل إعادة تثبيت الحق وإرضاء الضحية وبإيجاز أن نحعل، كما يقال، الكلمة الأخيرة للقانون. وباعتبار أن الاكتفاء بالامتنال للقانونيّة لا يقوم إلا على ذلك الخوف من العقاب، فإننا نفهم عند ذلك كيف يمكن أن يماثل المرور من القانونيّة إلى الأخلاقيّة الحقبة بسياق يتم فيه استبطان المعيار.

أما في ما يخص السمة الثانية، فتجاه هذا الطموح للقانونيّة إلى أن تصبح كونية، تقدّم الأخلاقيّة نمطاً ثانياً من الاستبطان. إذ تمثل فكرة الاستقلاليّة الشخصيّة، بالمعنى التام للفظ الاستقلاليّة كما فهمها كانط، أي كتشريع تسمح الحرية لنفسها، الطرف المقابل والمضاد لفكرة مشرّع حارحي. ولا يجب أن يمنعنا إعجابنا بتمحيد كانط لمفهوم الاستقلالية من إدراك وتقدير المقابل الذي يتعيّن علينا دفعه كضمن لهذا الاستبطان بقانون في صورته الكونية. ووحدها تلك القاعدة الصورية، مثل تلك التي تحكم اعتبارات الكونية التي يتعيّن أن تحصص لها كل مشاريعنا وكلّ محططات حياتنا، وبإيجاز كل ما يسميه كانط قواعد الفعل، تستطيع أن تدّعي الاتصاف بذلك الضرب من الكونية الذي تفتقده عادة القابوية الاجتماعية معها السيط.

وتحد هذه الشكلاية، وهذا أمر صحيح، ما يوافقها في محاولة القابوية الارتفاع إلى مستوى الأخلاقية الحاصصة وهي محاولة اكتشفها في السمة الثالثة أي في الدور الذي يقوم به

المعيار من حيث هو مدأ تنظيم يشتعل على مستوى التعددية الإنسانية. ويحد الطابع الحوارى أو التحوارى للمعيار الإمكانيات للتعبير عن نفسه لدى أتساع كاطط من المعاصرين، مثل حور رورلر في نظرية العدالة وهابرماس في أخلاق الحدل. وقد كان كاطط أحد من قبل بعين الاعتبار هذا التعدد في الذوات الأخلاقية عند صياغته للأمر القطعي الثاني الذي يأمرنا بمعاملة الإنسانية في شحصا وفي شحص الآخر كغاية في حد ذاتها وليس كمجرد وسيلة. ومع ذلك ففي فكرة العدالة وفق رورلر والحجاج وفق هابرماس برى مجمل الاستتاعات الحوارية والتحوارية للأمر القطعي الثاني وهي تبرر في شكل الاحترام المتبادل الذي يتعين أن يديه كل شحص نحاه الآخر.

وإذا أحدنا هذا بعين الاعتبار لن نجد عاء في معرفة وفق أي معنى يكمل سياق الاستطان، الذي ترتقي من حلانه القابوية الاجتماعية إلى مستوى الأخلاقية، طوافه عر الضمير الأخلاقي. وعند هذا الحد من تأملاتنا لا يبدو الضمير شيئا آخر غير تلك الطاعة الصادقة للقانون من حيث هو قانون، وهي طاعة تصدر عن احترام حاصر له وليس لمحرد التوافق الخارجى مع مقتضيات القاعدة. واللفظ ذو الأهمية الحاسمة في هذا المحال هو لفظ احترام. وفي فصل شهير من «نقد العقل العملي»⁽⁵⁾ يجعل كاطط من الاحترام الدافع الوحيد الذي يحدثه فينا العقل من خلال نفوده احصاص. وقد كان كاطط، تحت تأثير روسو وتقريطه الشهير

(5) انظر Kant, *Critique de la raison pure pratique*, «Analytique» chapitre III «Des mobiles de la raison pratique», Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade» II. p. 695

«صوت الضمير»، يرى في هذا الإحساس إذلالاً لحاستنا المتلهمة لكل الأشكال الأنانية من الإشباع وإعلاء للإنسانيتنا فوق مرتبة الحيوانية. ولكنا لن نستعرب عندما نحدد ضمن التعبير «صوت الضمير» كل تلك السمات المميزة للقانونية الاجتماعية، وقد استنطت في شكل أخلاقية خالصة. وصوت الضمير هو قل كل شيء صوت المحور الذي له بالتأكيد دور مهيكلي ولكنه صارم أيضاً. وهو كذلك صوت الكوبي الذي يعرف بتصلبه. وأخيراً ومن وراء تلك السمات المميزة لفكرة العدالة ومن وراء منحس أخلاق الحدل يضيف صوت الضمير إلى جانب هاتين الحاستين للصرامة والتصلب حاصية أخرى هي الحيادية. وحتى نستعيد صيغة غير عنها مؤخراً طوماس باحل في كتاب «المساواة والحيادية»⁽⁶⁾ يمكن أن نقول إن صوت الضمير بما هو حيادي، ينبئ أن كل حياة أخرى هي بقدر قيمة حياتي الخاصة.

هذا هو الحد الذي يمكن أن يبلغه تأمل في الضمير من خلال علاقته بالقانون كما يفهم على ذلك المستوى الصوري التام ويتحدد من خلال ثلاث عبارات وهي: الصرامة والتصلب والحيادية.

والسؤال الذي يطرح عند ذلك هو معرفة إن كنا سنكتفي بهذا القدر. ومن المتأكد أن الاحترام الكانطي ليس بالشيء الهين، خاصة إذا بلورنا تطبيقاته التحوارية مثلما هو الأمر في أخلاق العدالة أو في أخلاق الجدل. ولكن طالما ظلّ الاحترام احتراماً للقانون أكثر مما هو للأشخاص، الذين لا يطر إليهم إلا كتعبير عن

(6) انظر Thomas Nagel, *Egalité et Partialité* (1991) trad. Fr., Paris, PUF, 1994.

إنسانية محدودة، هل يُعترفُ فعلاً بالأشخاص في تفرّدهم ذلك الذي يجمع تعويض أحدهم بالآخر؟ وكيف لهم أن يبالغوا الاعتراف حتى تحت عنوان فكرة الحيادية إذا وضعنا بين قوسين تلك الانتماءات القوية المقترنة بتلك التقويمات التي سبق أن تطرقنا لها في الجزء الأول من عملنا هذا، عندما تحدثنا عن العيش السويّ كأفق بشده لحياتنا؟ وينطلق بحثنا في المستوى الثالث من الاقتراح بين القانون والضمير من هذا الشك الذي نبديه هنا.

III

وسنسر المرحلة الثالثة من سياق بحثنا لما يمكن أن نسميه الحكم الأخلاقي ضمن وضع ما. لماذا نحصه بمعاملة مختلفة؟ ألا يمكن أن نرجع هذه المرحلة إلى الفكرة البسيطة المتمثلة في تطبيق القاعدة العامة على حالة خاصة؟ ولكن علاوة على أن الحكم الأخلاقي ضمن وضع ما لا يحترل في تلك الفكرة البسيطة المتمثلة في تطبيق الحكم على الحالة الفردية، وهو ما سنراه فيما بعد، فإن التطبيق ذاته لا يمكن أن يحترل في تلك الفكرة البسيطة التي لها عه. فتطبيق قاعدة على حالة خاصة هو عملية معقدة للغاية تستدعي أسبوا في التأويل يحتنف حذرًا عن الطاع الآلي الذي يميّر القياس العملي. ويمثّل القانون هنا مرة أخرى مدحلاً لجذلية الحكم الأخلاقي ضمن وضع. ويتضمّن السياق المعقد الذي تدرج في نهايته حالة ما تحت قاعدة مساريّ تأويل متداخِلين⁽⁷⁾. من جهة، ذلك المتعلق بالحالة التي هي موضوع الاهتمام ومن جهة

(7) انظر الفصل أعلاه . التأويل و / أو الاحتجاج.

أخرى القاعدة. ويمكن المشكل هنا في إعادة تشكيل تاريخ معقول ومحمّل لماض أو بالأحرى لتداخل بين تواريخ مكونة لما يمكن عدّه حالة، أو لكي نقول ذلك على نحو أوسع، قضية ولكن الحوار بما هو العنصر المركزي في المحاكمة يكشف صعوبة الخروج بسرد صحيح على جميع الأصعدة من خلال روايات متعارضة تتقدم بها الأطراف المتخاصمة. وليس الأمر بالأسر إذا نظرنا من جهة القاعدة: فلا يكون واصحا بصفة آنية أنه يتعيّن أن تدرج هذه الحالة أو تلك تحت هذه القاعدة أو تلك. فما سميّه وصفا لمعل يقع تحت طائلة القانون، ينتج عن فعل تأويل مطّبق على القاعدة ذاتها. فقد بهتسا بعض القضايا مؤخرا مثل تلك المتعلقة بالدم الموثّ كم يستدعي حدالا قرار يبدو بسيطا في الطاهر لتحديد، من ضمن المدوّنة الحقوقية، تلك القاعدة التي ينبغي تطبيقها على الحالة الخاصة. ويكون التطبيق هنا في مفترق الطرق لسلسلتين من التأويل من جهة الواقع ومن جهة القاعدة؛ فيرر الحكم ضمن وضع على هذا النحو في نقطة تقاطع هذين الاتجاهين في التأويل. ويمكن القول إن الحجاج والتأويل لا ينفصلان إذ يمثّل الحجاج النسيج المنطقي، في حين يمثّل التأويل عنصر الابتكار في ذلك السياق المؤدي إلى اتخاذ القرار.

فكيف يكون الأمر إذن بالنسبة للعلاقة بين القانون والضمير؟ سيكون من الخطأ الظن بأن فكرة القانون قد احتفت من الحكم ضمن وضع. وما يتعلق به الأمر فعلا هو الإعلان عما هو حق في ظروف محدّدة. وفي هذا المضمار لن تكون للحكم المسلّط دلالة حقوقية إن لم يُعتبر منصفًا بالمعنى الذي أعطاه أرسطو لفظ

الإبصار، في تلك الحالات التي تأخذ القاعدة طابعا متفردا مماثلا لذلك الذي نَحده في الحالة التي هي موضع الاهتمام. أما الضمير فهو ليس غير تلك القناعة الراسخة التي تسكن نفس القاضي أو هيئة المحلفين عندما يصرّحون بالحكم بإبصار. وفي هذا السياق يمكن القول إن الطابع المنصف للحكم هو الوجه الموضوعي الذي تمثل القناعة الراسخة بظيره الذاتي. والرابطة بين القناعة الراسخة وفعل الكلام المتمثل في قول ما هو حق في طرف حاص يحبّ الحكم صم وضع ما من الوقوع في الاعتباطية العجّة.

غير أننا لم ننظر إلى الآن إلا في صنف واحد من الأحكام الأخلاقية المشروطة بأوضاع، تلك التي يمكن أن ندرجها ضمن عنوان التطبيق. إلا أنه توحد فعلا فرص أخرى لممارسة الحكم الأخلاقي ضمن وضع. ويفترض التطبيق وجود مدونة من القوانين متحاسة بسببها، ولا توضع موضع سؤال على الأقل أثناء مدة المحاكمة. ولكن توحد أوضاع متعددة أكثر إحراجا حيث تشكل الإحالة ذاتها على أقبان مشكلا. ويتعين النظر أولا في تلك الحالة التي تتصارع فيها العديد من المعايير مثلما نرى ذلك في التراجيديا الإغريقية حيث نجد كل من إلكتر *Electre* وكريون *Créon* مثلا في خدمة مندأ روجي عظيم حري بالإحلال ولكن دوما وفق وجهة ضيقة تحعله لا يتوافق مع المبادئ الأخرى، إلى حد يحكم فيه بهلاك كل القوى المتنازعة. إن هذا الوجه التراجيدي للفعل يقتضي ما أسماه سوفوكس *to phronein*، فعل «الحكم الرصير»؛ وهو تلك الفضيلة التي رفعها أرسطو إلى مرتبة عالية تحت اسم العظنة *phronesis* وهو لفظ ترجمه اللاتينيون

بعبارة *prudentia* ونستطيع أن نترجمه بحكمة عملية، وعلى وجه أفضل حكمة الحكم. وقد هيّأنا الجزء الأول من هذه الدراسة للمجابهة مع تلك الأنماط التي يبرز من خلالها الوجه التراجيدي للفعل مادامت التقويمات القويّة تتعلّق بخيرات لا متجانسة ومتنافسة أحيانا. إن ذاك الطابع التراجيدي في الفعل هو ما وقع إجلأؤه من المفهوم الصوري الخالص للإلزام الأخلاقي عندما وقع اختزاله في اختبار لكونية القاعدة. تماما مثلما لا تعرف كيفية إبعاد المكافحة بين مختلف الخيرات في النظرية الروولزية في العدالة لصالح قاعدة إجرائيّة صورية. ولا يختلف الامر عن ذلك في نظرية أخلاق الجدل التي تندرج هي الأخرى ضمن وجهة تختزل فيها القناعات في مواضع يفترض أن تكون الأطراف المتحاورة قد تجاوزتها عندما تقف على أرضية تُسمّى ما بعد اتفاقية *post - conventionnelle*. وهذه هي خاصية كل شكلانيّة، إذ بإلغاء مرجعية العيش السويّ تطمس حالات النزاع المرتبطة بتقويم للخيرات التي تقع في طريق ذلك العيش السويّ الذي يثمنه كلّ شخص.

غير أن المأساوي يعود ويتسلل من النافذة بعد أن يكون قد طرد من الباب، حينما يأخذ في الحسبان تنوع الخيرات الاجتماعية الأساسيّة واختلافها الجذري فيما بينها، وهو ما لا تستطيع أي نظرية جامعة في العدالة أن تتجنب القيام به. ونكون عند ذلك حيال ما أسماه روولز نفسه في نظرية مصحّحة لنظريته في العدالة «الخلافات المتعلّقة». وأحبذ هذا التعبير الذي يحيط بكلّ معاني فضيلة الفطنة. فتشظي المثل السياسية ومجالات العدالة هو تشظ

بلغ مداه حتى الحقل الحقوقي وتعدّد مصادر القانون ووفرة النظم القانونية كل هذا يدفعنا إلى أن نأخذ بجديّة أكبر فكرة الخلاف المتعقّل.

وقد تصبح الأوضاع أكثر خطورة، عندما لا تكون المعايير فقط هي التي تدخل في نزاع فيما بينها وإنما يشبّ صراع بين الاحترام الذي نكنّه للمعيار الكوني من جهة، وبين ذلك الذي نشعر به حيال أشخاص معينين، من جهة أخرى. ويتعلّق الأمر فعلاً بمساوية الفعل طالما ظلّ المعيار معترفاً به كطرف في الحوار في ذلك الخلاف الذي يجعله في مواجهة لتلك العناية التي يوكل لها أمر شقاء البشر. ويكمن صواب الحكم في القدرة على بلورة تسويات وإن كانت هشة، إذ لا يتعلّق الأمر بالفصل بين الخير والشر، بين الأبيض والأسود، بقدر ما يتعلّق بالفصل بين الرمادي والرمادي وفي حالات شديدة المأساوية بين شر وما هو أسوأ منه. فهل يردّ الضمير عند ذلك إلى مجرد ضرب من الاعتبار مثلما تقبل التسليم بذلك نظريات الأوضاع؟ لا أبداً. مثلما ما كان الأمر، كما رأينا منذ قليل، بالنسبة إلى القاضي الذي يتحمّ عليه أن يعلن عمّا هو الحق ضمن حالة خاصة، يصرّح رجل الأخلاق أمام وضع يتّسم فيه الفعل بالمساوية بما يراه الأفضل أو الأقلّ سوءاً، وفقاً لما يتّضح في خاتمة حوار لم تمنح فيه المعايير وزناً أقلّ من الوزن الذي هو للأشخاص. وبهذا المعنى، يكون الأفضل الظاهر في ظرف ما النظير الموضوعي للقناعة الراسخة التي تكون له. وعلاوة على ذلك، إذا كان الأفضل الظاهر متاتياً، حتى نحافظ على المعجميّة المؤلفة عند صياغة الحكم الحقوقي في إطار حالة ما،

من استخدام للحجاج والتأويل، فإن القرار المتخذ إثر حوار الذات مع ذاتها والذي هو في صميم ما يمكن تسميته العالم الداخلي أو المنتدى الخصوصي، يستحق أن يسمى على نحو أفضل حكيمًا ناهيك أنه يُتخذ داخل خلية مجلس، وفق نموذج مجلسنا الوطني الاستشاري في الأخلاق، أو على نمط تلك الحلقة الصغيرة التي تجمع بين الأقرباء والأطباء وعلماء النفس ورجال الدين عند سرير محتضر. فممارسة صواب الحكم والإعلان عن الحكم الصائب يكون دوماً ضمن مجموعة. ويستحق الضمير عند ذلك اسم الاعتقاد الراسخ. وهو الاسم الجديد الذي يكتسبه الانتماء القوي كما قدمناه في الجزء الأول من تحليلنا بعد أن مررنا بالصرامة والتصلب والحيادية، وهي صفات مميزة للأخلاق المجردة، وبعد أن اعترضتنا أيضاً مسألة مأساوية الفعل.

الفهرس

5 تقديم
7 توطئة (تعريب الطيب بن رجب)
35 من صاحب الحق؟ (تعريب الطيب بن رجب)
51 مفهوم المسؤولية (تعريب محمد البحري)
	هل أن نظرية إجرائية خالصة في العدالة ممكنة؟ (تعريب
85 منير الكشو)
119	بعد «نظرية العدالة» لجون رولز (تعريب منير الكشو)
147	تعدد دوائر العدالة (تعريب منير الكشو)
	الحكم الجمالي والحكم السياسي عند هـآ آرنست
177 (تعريب منيرة بن مصطفى)
201 التأويل و/أو الاحتجاج (تعريب الطيب بن رجب)
227 فعل المقاضاة (تعريب الطيب بن رجب)
237 الجزء، رد الاعتبار والعفو (تعريب منيرة بن مصطفى)
257 الضمير والقانون (تعريب منير الكشو)